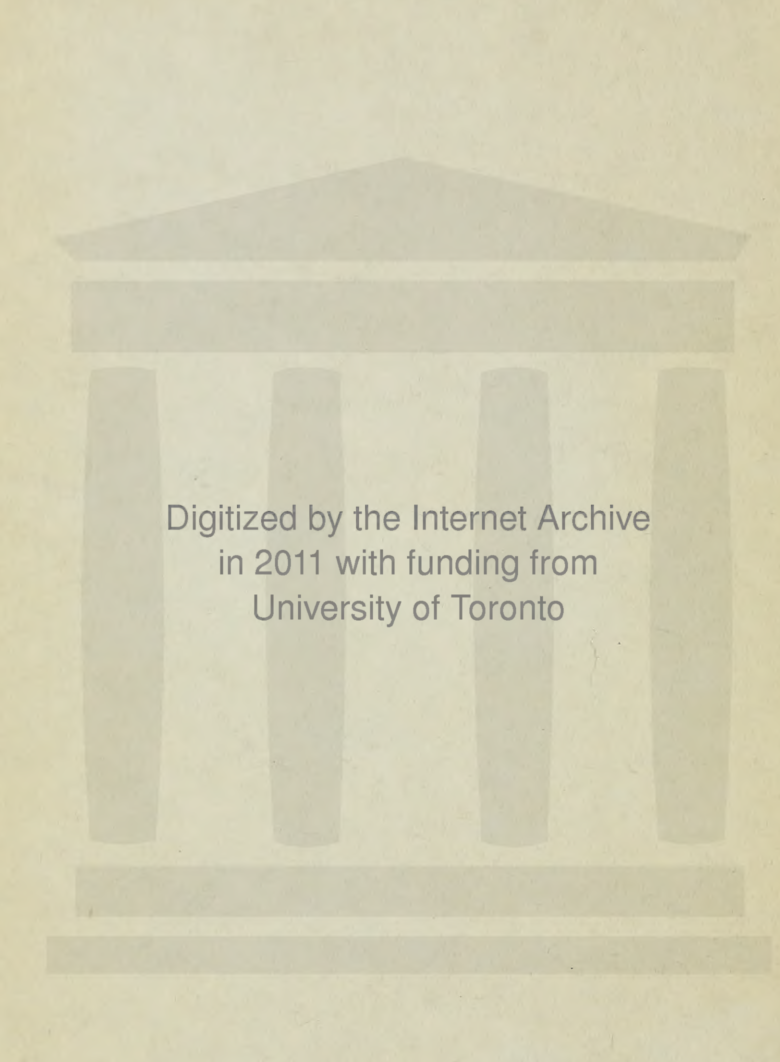


Renz, Oskar
Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin



Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin.

Zweiter Hauptteil.
Die Synteresis in den verschiedenen Zuständen des Menschen.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde der hochw. Theologischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz

eingereicht von

Oskar Renz
Lic. theol.

Münster i. W. 1911.
Aschendorffsche Buchdruckerei.

Vorwort.

Die Fragen des sittlichen Lebens gewinnen heute immer mehr an Interesse. Die Monographien über das Gewissen allein würden eine stattliche Bibliothek bilden. Dazu kommen ungezählte Studien über Determinismus, Freiheit, Pflicht, Gesetz, Sanktion, Lohnsucht, Heteronomie, Autonomie, Tugend, Sünde, Laster und wie alle diese Fragen der Moral heißen. In der Tiefe aller dieser Fragen liegt jedoch eine Grundfrage, welche alle oben genannten Probleme in sich vereinigt und sie deshalb viel einfacher und klarer erscheinen läßt. Es ist die Frage nach der natürlichen moralischen Veranlagung des Menschen. Inwiefern tritt der Mensch in die moralische Sphäre ein, wie kommt er dazu, zwischen moralisch Gut und Böse zu unterscheiden, von Pflicht, Gewissen, Tugend und Sünde zu reden?

Der hl. Thomas nennt diese moralische Veranlagung des Menschen Synteresis. Er behandelt zwar die Synteresis nirgends selbständig in einem eigenen Traktat, aber er kommt überall in seinen Werken darauf zu sprechen, eben weil die Synteresis das Grundproblem aller Sittlichkeit ist und weil sie allen Moralfragen zugrunde liegt.

Vorliegende Studie sucht nun die Ansicht des hl. Thomas über die Synteresis einheitlich und systematisch darzustellen. Weil die Synteresis die Grundfrage der Moral bildet, so ließe sich leicht in Anlehnung an diese Frage die ganze Moral behandeln. Wir müssen uns natürlich beschränken und werden nur die schwierigsten Probleme in ihrer Beziehung zur Synteresis darlegen.

Die Synteresis ist gleich einer Linse, welche die Strahlen des göttlichen Gesetzes auffängt, in sich wie in einem Brennpunkte vereinigt und den Strahlenbündel wieder zerstreut und den gan-

zen Menschen erleuchtet und leitet. Wir haben daher in einem ersten Hauptteil die Synteresis in ihrer Natur, Ursache und Wirkung zu betrachten. In einem zweiten Hauptteil behandeln wir die Synteresis in den verschiedenen Zuständen des Menschen [1]). Anders gestaltet sich die Tätigkeit der Synteresis im Zustande der Urgerechtigkeit, anders im Zustande der gefallenen Natur und anders im erlösten übernatürlichen Zustande.

Warum die sittliche Anlage des Menschen Synteresis (Synderesis) genannt wird, und welches die etymologische Bedeutung dieses Wortes sei, ist trotz der eingehenden Studien von Jahnel, Nitzsch, Appel, Hoffmann, Gaß u. a. nicht entschieden.

Luzern, am 15. August 1911.

Der Verfasser.

[1]) Im folgenden veröffentlichen wir nur den zweiten Hauptteil der Abhandlung. Die ganze Abhandlung, welche der Theol. Fakultät in Freiburg i. d. Schweiz als Inaugural-Dissertation vorlag, erschien in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters", X, 1/2, herausgegeben von Dr. Cl. Baeumker in Verbindung mit Dr. G. Freiherr von Hertling und Dr. M. Baumgartner. Münster 1911, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

II. Hauptteil.

Die Synteresis in den verschiedenen Zuständen der menschlichen Natur.

I. Abschnitt.

Die Synteresis als Norm des Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit.

Die Synteresis ist die natürliche sittliche Norm im Menschen. Um ihr Wesen zu ergründen, dürfen wir sie nicht nur an sich betrachten, sondern wir müssen sie auch unter den verschiedensten Einflüssen des menschlichen Lebens beobachten. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist etwas so Vollkommenes und Göttliches, daß es von Gott einer besonderen Vorsehung und Begnadigung gewürdigt wurde. Die Menschen lebten nie im Zustande der reinen Natur, sondern sie wurden von Anfang an in den Zustand der Urgerechtigkeit erhoben. In diesem Zustande besaßen sie die heiligmachende Gnade. Ihre Vernunft war vollständig Gott untergeordnet, der Vernunft gehorchten alle anderen menschlichen Kräfte, insoweit sie dazu bestimmt sind, und der Leib war ganz im Dienste der Seele [1]. Im Zustande der Urgerechtigkeit würde die Synteresis in ihrer freien Entfaltung zur moralischen Persönlichkeit von nichts gehemmt worden sein. Volle und stetige Harmonie aller seelischen und körperlichen Kräfte hätte diese Entwicklung aufs beste befördert. Der Geist wurde niemals durch die Sinne und die äußere Welt in der Betrachtung der höchsten Wahrheiten gestört, und daher wurden auch die Begriffe viel klarer und schärfer durchschaut. Der hl. Thomas sagt, daß

---

[1]) 1 q. 95 a. 1.

die Erkenntnis der Stammeltern gleichsam eine Mittelstellung einnahm zwischen unserer jetzigen Erkenntnis und derjenigen der Heiligen im Himmel [1]). Daraus folgt, daß auch die ersten Moralprinzipien viel schärfer und klarer vor ihrem Geistesauge auftraten: Gott ist Gehorsam zu leisten. Die Existenz und Autorität Gottes war ihnen viel klarer und somit das Prinzip viel eindrucksvoller [2]). Besondere Vorzüge besaß Adam. Er hat nicht nur die Synteresis, sondern auch einen vollkommenen Habitus der Wissenschaft bei der Schöpfung erhalten [3]). Aber der hl. Thomas bemerkt ausdrücklich, daß letzteres ein persönliches Privileg des Stammvaters gewesen und nicht auf die Nachkommen vererbt worden sei [4]). Deshalb wurden Adam bei der Erschaffung zugleich von Gott die Ideen eingegossen [5]). Bei Adam war somit die Synteresis ein vollständig natürlicher Habitus und zwar nicht nur der Anlage nach, sondern nach seiner subjektiven und objektiven Seite.

Das Wissen der Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit hat zwar nicht jede Unkenntnis, wohl aber jeden Irrtum ausgeschlossen [6]). Dies hatte seinen tieferen Grund in der Unterordnung des Menschen unter Gott. Dadurch war auch notwendigerweise eine völlige Harmonie und Unterordnung in den einzelnen menschlichen Kräften und Anlagen geschaffen [7]). Jede Täuschung im Intellekt geht jedoch aus einem Fehler in den untergeordneten Potenzen z. B. der Phantasie hervor [8]). Nach dem hl. Thomas hätten auch die Kinder Adams im Zustand der Urgerechtigkeit die Synteresis als kompletten habitus innatus von Anfang an besessen. Den Grund sieht der hl. Thomas darin, daß die Urgerechtigkeit die Tugend der Klugheit eingeschlossen habe, diese aber nicht möglich sei ohne Synteresis [9]). Die ideale, vollkommene Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person in allen Ge-

[1]) 1 q. 94 a. 1, a. 2. [2]) 1 q. 101 a. 1 ad 3. [3]) 1 q. 94 a. 3.

[4]) 1 q. 101 a. 1 ad 1: Esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, inquantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo quantum ad hoc non generabat filios similes sibi. Vgl. 2 d. 23 q. 2 a. 2; 1 q. 94 a. 3 ad 2.

[5]) 1 q. 94 a. 3 ad 1. [6]) 1 q. 94 a. 4.

[7]) 1 q. 95 a. 1. [8]) 1 q. 94 a. 4; 1 q. 85 a. 6.

[9]) 2 d. 23 q. 2 a. 2: Filii autem eius (Adae) quia cum originali iustitia nascebantur, quae sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus . . .

bieten, sowohl des Wahren als Guten, würde im Zustande der Urgerechtigkeit stattgefunden haben[1]). Keine Nebel der Sünde, keine ungeordneten Leidenschaften und schlechten Gewohnheiten hätten die Synteresis in ihrer Entfaltung gehindert. Dazu kam jedoch noch eine direkte übernatürliche Stärkung. Das Licht der Synteresis wurde verstärkt durch die Gnade, so daß es im Glaubenslicht in neuem, übernatürlichem Glanze erstrahlte[2]). „Das Gute ist zu tun, Gott ist als das letzte Ziel zu erstreben", hatte einen viel tieferen Inhalt gewonnen. Unter dem neuen Licht des Glaubens wurde Gott als das übernatürliche, letzte Ziel erkannt.

Der vollkommenen Erkenntnis folgte auch das vollkommene Wollen und Handeln. Der hl. Thomas beweist dies, indem er gleichsam die Blüte und höchste Vollkommenheit menschlicher Handlungen hervorhebt. Dies ist die vollkommene Liebe zu Gott, eine Gottesliebe, welche jede andere Liebe, auch die Selbstliebe weit übersteigt. Wir reden hier vorerst nicht von der übernatürlichen Liebe, welche aus einer gewissen Gemeinschaft mit der göttlichen Natur fließt und sich auf Gott als das Ideal unserer ewigen Glückseligkeit bezieht[3]).

Im Zustande der Urgerechtigkeit wurde Gott auch mit natürlicher Liebe über alles geliebt, insofern Gott Urheber und Ziel der ganzen Schöpfung ist. Die Beweisführung für diese Wahrheit gehört zum Schönsten, was der hl. Thomas über die Schöpfung geschrieben hat. In der vernunftlosen Schöpfung folgt der Natur das natürliche Streben. Ebenso folgt beim Menschen der natürliche Wille der Synteresis. Wir vergleichen nun das natürliche Streben der vernunftlosen Natur mit dem entsprechenden natürlichen Streben im Willen. Alles jedoch, was seiner innersten Natur nach von einem andern abhängig ist, erstrebt natürlicherweise energischer und stärker seine Ursache als sich selbst[4]).

---

ideo oportuit, quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent, quid agere et quid vitare deberent, quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem propter organorum indispositionem. Vgl. 1 q. 101 a. 1 ad 3.

[1]) 1, 2 q. 109; 1, 2 q. 91 a. 6. [2]) 1 q. 94 a. 3.

[3]) 1, 2 q. 109 a. 3 ad 1; 2, 2 qq. 23, 24, 25, 26, 27, 44.

[4]) 1 q. 60 a. 5: Unumquodque autem in rebus naturalibus, quod secundum naturam hoc ipsum quod est alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius est quam in seipsum.

So sehen wir, daß der Teil sich natürlich opfert, um das Ganze zu erhalten. Unwillkürlich pariert die Hand den Schlag, um den Körper zu schützen. Der Mensch und die Engel und überhaupt jedes Geschöpf ist nun vollständig von Gott abhängig. Was der Mensch ist, hat er von Gott. Was er hat, ist Gottes Eigentum. Der Mensch ist in gewissem Sinne eine Teilnahme an der Güte Gottes und wird deshalb wie der Teil zum Ganzen zu Gott als dem „bonum universale“ natürlich hingeordnet. Deshalb liebt der Mensch mit natürlicher Liebe Gott mehr als sich selbst [1]).

Wir haben bisher den Beweis besonders für die natürliche Liebe des Willens, welche aus der Synteresis hervorfließt, zur Geltung gebracht. Im Zustande der Urgerechtigkeit würde der Mensch jedoch auch mit reflexer freier Liebe Gott über alles geliebt haben. Dies erhellt klar aus den Beweisen des hl. Thomas an den angegebenen Orten. Wie die ganze Schöpfung das natürliche Schwergewicht zu Gott hin besitzt und Gott nach ihrer Art über alles liebt, so besaß auch der Mensch im Zustande der Vollkommenheit diese Liebe zu Gott. Die Synteresis ordnete jedoch nicht nur den Willen auf Gott hin, sondern sie unterstellte jede menschliche Handlung dem göttlichen Gesetze. Die höchste Liebe zu Gott war nicht bloß eine affektive, sondern eine effektive [2]). Alles was seiner Natur — die völlig Gott untergeordnet war — widersprach, konnte der Mensch meiden. Er konnte rein bleiben von jeder sowohl schweren als läßlichen Sünde. „Der Mensch hat vor sich Leben und Tod, Gutes und Böses; was er will, wird ihm gegeben werden“ [3]). Der Mensch stand jedoch nicht hülflos vor dieser Wahl, sondern der natürliche Drang seiner Natur, vor allem das Streben der mit Gnaden gekräftigten Synteresis zog ihn zum Guten, und auch die Gnade der Ausdauer im Guten fehlte ihm nicht [4]).

In der Urgerechtigkeit waren allerdings die Menschen noch nicht im Guten absolut befestigt, denn es fehlte ihnen die direkte Anschauung Gottes, welche den Menschen unbeweglich im Guten

[1]) 1 q. 60 a. 5; Quodlib. 1 a. 8; 1, 2 q. 100 a. 2.
[2]) 1, 2 q. 109 a. 2 und a. 4.
[3]) Eccli. 15, 18; 1, 2 q. 109 a. 8.
[4]) 1, 2 q. 109 a. 10.

erhält[1]). Diese letzte Gnade und die volle Befriedigung der Synteresis sollte jedoch den Menschen im Zustande der Urgerechtigkeit nicht vorenthalten sein. Sie lebten glücklich im Paradies in göttlichen Landen, welche würdig waren Wohnstätte der Ebenbilder Gottes zu sein[2]). Hier sollte sich die moralische Person entwickeln bis zu ihrer Berufung zum ewigen geistigen Leben im Himmel[3]).

II. Abschnitt.

Die Synteresis als Norm des Menschen im Zustande der gefallenen Natur.

1. Kapitel.

Die Synteresis kann in sich weder zerstört noch geschwächt werden.

Die Synteresis ist das göttliche Licht im Menschen, eine Teilnahme an der ewigen Weisheit und Vorsehung, welche uns auf dem Weg zum Glück leitet. Die Synteresis ist der stimulus zum Guten, der nie ruht, der all unser Denken und Handeln beherrschen will, um uns immer Gott ähnlicher zu machen.

Jetzt wollen wir Umschau halten bei den Menschen, ob sie immer gemäß der Synteresis handeln. Wir müssen sagen: Nein. Der hl. Thomas erklärt sogar, daß die Menschen mehr gegen die Norm als ihr entsprechend handeln[1]). Es ist dies eine schreckliche und traurige Tatsache. Alle Geschöpfe handeln im allgemeinen ihrer Norm entsprechend; Fehler sind eine Ausnahme. Nur der Mensch, die Krone der sichtbaren Schöpfung macht eine Ausnahme. Bei ihm überwiegt die Sünde! Und doch ist die Sünde ein naturwidriges Handeln, und einzig das Gute ist

---

[1]) 1 q. 100 a. 2.

[2]) 1 q. 102 a. 2 s. c. [3]) 1 q. 102 a. 4.

[4]) 1, 2 q. 71 a. 2 ad 3: Plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis: Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

der edlen, vernunftbegabten Natur entsprechend. Mysterium iniquitatis! Woher dieses Mißverhältnis?

Ursache desselben ist der Dualismus in der Menschennatur. Die sinnliche Natur kämpft gegen die geistige, vernünftige, das Fleisch gegen den Geist. Jede Natur hat ihre Gesetze und Triebe. Jede menschliche Tätigkeit geht in erster Linie von der Sinnestätigkeit aus. Beim Sinnlichen bleiben aber viele Menschen stehen und nur die kleinere Zahl steigt auf zur Geistesregion. Dadurch versündigt sich aber jemand, daß er der sinnlichen Natur folgt entgegen den Normen der Vernunft. Ferner ist uns das sinnliche Gebiet, das sinnliche Gute gewissermaßen näher liegend und natürlicher als das geistig vernünftige Gebiet. Von Jugend an beschäftigten wir uns mit der sinnlichen Natur, und die gewöhnliche Arbeit bleibt bei ihr stehen. Sie ist uns mehr bekannt aus der evidenten Erfahrung unserer Sinne. Sie bewegt uns öfters und stärker, sei es in Lust und Freude, oder in Traurigkeit. Sie macht ihre Forderungen mit mehr Nachdruck geltend und zwar beständig, in Hunger und Durst, in Wohlbefinden und Leiden. Die vernünftige Natur dagegen beginnt ihre merkbare Tätigkeit erst in gewissem Alter, nur langsam und schwer und äußert sich wenig, wird schwach erkannt und bewegt uns nur schwach, sei es in Freude ob des Guten, oder im Leid wegen des Bösen.

Deshalb die merkwürdige Tatsache, daß einzig beim Menschen unter allen Kreaturen eine negative Bilanz der Sünde und Schuld zutage tritt. Rechnen wir noch die körperlichen Übel des Todes oder die Vorbereitungen zu demselben in Hunger, Durst, Leiden und Krankheiten dazu, rechnen wir dazu die geistigen Übel, besonders die Schwäche unseres Verstandes — wie schwer erkennen wir die Wahrheit und wie leicht irren wir uns, und wie oft rebellieren unsere Strebevermögen gegen unsere bessere Erkenntnis! Und doch wissen wir: Wir sind von einem allgütigen Gott geschaffen, der nur das Gute, die Harmonie und Ordnung will, der das Verdienst belohnt und die Sünde bestraft, der eine besondere Fürsorge und Vorsehung für den Menschen hat. So läßt uns denn die Vernunft leise ahnen, es war nicht immer so: peccati originalis in humano genere probabiliter quae-

dam signa apparent[1]). Und der Glaube sagt uns, daß die Unordnung und Revolution im Menschen eine Folge der Erbsünde sei. Durch die Tatsache der Existenz der Erbsünde wird die ganze Frage der Synteresis in ein neues Gebiet versetzt. Hat die Synteresis den Fall der Menschennatur bei der Sünde auch mitgemacht? Ist sie dadurch zerstört oder doch geschwächt worden? Dies sind Fragen von höchster Bedeutung, denn jeder Mensch — abgesehen von speziellen Privilegien — wird unter der Knechtschaft der Erbsünde geboren.

Als obersten Grundsatz möchten wir hier feststellen: Sobald einmal die Synteresis als vollkommener Habitus im Intellekte existiert, kann er nie mehr verloren gehen.

Die Synteresis schließt ihrer innersten Natur nach jede Veränderung und Zerstörung aus. Prinzip und Ursache jeder Veränderung ist die Möglichkeit, die possibilitas einer Sache[2]), und nur in einer Potenz, welche nicht vollständig aktuiert ist, kann ein Defekt sein[3]). Als Beispiel erwähnt der hl. Thomas die Engel, deren Wesensform vollständig aktuiert wird durch das Sein und deshalb keine Zerstörung kennt. Nach damaliger Auffassung war auch die Materie der Himmelskörper vollständig von der Wesensform informiert und konnte daher keine andern Formen aufnehmen und somit weder einer Veränderung noch einer Zerstörung unterliegen[4]).

Ähnlich geschieht es tatsächlich beim Intellekt. Das höchste, unmittelbare Prinzip, welches natürlich erkannt wird, determiniert die ganze Möglichkeit (potestas) der Vernunft und ist somit unveränderlich und unzerstörbar[5]).

---

[1]) 4 C. G. 52. Der hl. Thomas ist in dieser Beziehung Moralpessimist im Unterschied von den heutigen Vertretern der autonomen Moral und ethischen Gesellschaften. Vgl. 1 q. 49 a. 3 ad 5; 1, 2 q. 71 a. 2 ad 3; 2, 2 q. 136 a. 3 ad 1.

[2]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Principium mutationis et causa est rei possibilitas, nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam.

[3]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Ratione perfectae receptionis, quae nihil potentiae imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam.

[4]) Der hl. Thomas benutzte in sehr schöner Weise die Anschauungen der damaligen Naturwissenschaften, nicht zu philosophischen Beweisen, sondern zu Beispielen und Analogien.

[5]) 2 d. 7 q. 1 a. 1: Et similiter patet in intellectualibus, quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis.

Dieser Beweis für die Beständigkeit der Synteresis ist aus der Natur der Erkenntnispotenz und der Synteresis genommen. Wir können den gleichen Beweis mit dem hl. Thomas noch negativ führen, indem wir alle Feinde, welche eine Zerstörung bewirken könnten, von der Synteresis ausschließen.

Die Synteresis kann ihrer subjektiven Seite nach, insofern sie eine natürliche Kraft unseres Intellektes ist, nicht zerstört oder geschwächt werden. Obschon die Synteresis ein einheitlicher einfacher Habitus des menschlichen Intellektes ist, können wir an ihm doch zwei Elemente ins Auge fassen, nämlich die subjektive und die objektive Seite. Die subjektive Seite ist die menschliche Vernunft selbst, insofern sie die besondere Kraft der Synteresis besitzt. Die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele bedingt das sichere Bestehen der Synteresis. Die Kraft der Synteresis gehört zum Wesen des Intellektes [1]). Der Intellekt fließt aus der Natur der Seele hervor und hat die Seele als einzigen Träger [2]). Solange deshalb die Seele unzerstört bleibt, und dies bleibt sie in Ewigkeit [3]), solange muß auch die Kraft der Synteresis bestehen [4]).

Die Kraft der Synteresis ist wie der Intellekt selbst etwas Geistiges. Somit kennt sie keine Auflösung in Teile und keine Zerstörung Man kann höchstens noch von einer Zurückführung ins Nichts reden. Wie sich aber keine Natur das Sein selbst gibt, sich selbst erschaffen kann, so kann sich auch keine Natur selbst das Sein nehmen und sich ins Nichts zurückführen. Dies kann nur die absolute Macht Gottes. Deshalb besitzt der menschliche Intellekt und die Kraft der Synteresis aus sich gar keine Möglichkeit, zerstört zu werden [5]).

Schon hier erhebt sich die Frage, welchen Einfluß die Erbsünde auf die natürliche Kraft der Synteresis ausgeübt habe. Der hl. Thomas spricht vom Verluste natürlicher Güter durch die Erbsünde [6]), und so wollen wir sehen,

[1]) 1, 2 q. 85 a. 2; de verit. 16 a. 3. [2]) 1 q. 77 a. 6. [3]) 1 q. 75 a. 6.

[4]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c.: Scintilla rationis extingui non potest lumine intellectus remanente: sed intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet . . . ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

[5]) 1 q. 75 a. 6 ad 2; 2 C. G. 55 und 79. Vgl. 1, 2 q. 53 a. 1; 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 5. [6]) 1, 2 q. 85 a. 1.

welche natürlichen Güter verloren gingen, und ob die Kraft der Synteresis dadurch auch geschädigt wurde. Nach dem hl. Thomas gibt es ein dreifaches natürliches Gut. Der menschlichen Natur kommen vor allem die wesentlichen konstitutiven Prinzipien als natürliche Güter zu (bonum naturae essentiale). Dies sind die natürlichen Prinzipien, aus welchen die Natur selbst besteht, wie Seele, Leib und die Fähigkeiten (proprietates), welche daraus hervorgehen, z. B. Verstand und Wille. Ein weiteres natürliches Gut des Menschen ist das bonum integrale. Darunter versteht der hl. Thomas vor allem die natürliche Anlage und Hinneigung des Menschen zur Tugend und zum Guten und Wahren. Zum bonum integrale gehört daher besonders die Synteresis mit der rectitudo des Willens, sowie der habitus intellectus. Der hl. Thomas kennt noch ein drittes natürliches Gut. Er nennt es ein bonum naturae superadditum und versteht darunter das Geschenk der Urgerechtigkeit[1]). Das Geschenk der Urgerechtigkeit ist an sich etwas Übernatürliches. Es ist ein donum divinitus datum humanae naturae[2]). Es kann aber natürliches Gut genannt werden, weil es nach göttlichem Ratschluß der ganzen menschlichen Natur (toti humanae naturae)[3]) verliehen war gleichsam als ein accidens naturae[4]). Als solches war es mit der Natur auf die Nachkommen zu übertragen. Und so nennt es der hl. Thomas ein bonum naturae[5]). Es entsprach aufs höchste der Menschennatur und erhob die Menschennatur aus der reinen Natur (natura pura) in den Zustand der Urgerechtigkeit (natura integra)[6]). Was bewirkte nun die Erbsünde? Die wesentlichen Güter des Menschen wurden weder zerstört, noch geschwächt. Das Geschenk der Urgerechtigkeit ging durch die Erbsünde vollständig verloren, und damit auch die besondere Erleuchtung und Kräftigung, welche die Synteresis aus der Gabe der Urgerechtigkeit schöpfte[7]). Was geschah mit dem moralischen Sinn, mit der inclinatio ad virtutem? Das Gut der Synteresis wurde durch die Erbsünde geschwächt[8]). Der hl. Thomas gibt auch sofort den Grund

[1]) 1, 2 q. 85 a. 1. [2]) 1, 2 q. 83 a. 2 ad 2.
[3]) 1, 2 q. 85 a. 1. [4]) 1 q. 100 a. 1. [5]) 1, 2 q. 85 a. 1.
[6]) 4 C. G. 52. [7]) 1, 2 q. 91 a. 6f.
[8]) 1, 2 q. 85 a. 1: Medium bonum naturae scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum.

an, warum und wie dies geschah. Er sagt nicht, daß die inclinatio ad virtutem in sich geschwächt wurde, sondern infolge einer entstehenden entgegengesetzten Neigung und habilitas wird die Synteresis verhindert, ihr Ziel, das bonum virtutis, zu erreichen[1]). Durch die menschlichen Handlungen entsteht eine gewisse Hinneigung zu ähnlichen Handlungen[2]). Indem daher etwas zu einem Extrem eine Hinneigung besitzt, wird die Neigung zum entgegengesetzten Extrem geschwächt.

Wir haben schon nachgewiesen, daß das bonum integrale der Synteresis unzerstörbar sei wie die Vernunft selbst, aus der es hervorgeht. Was den Menschen von Natur aus zukommt, ist allen gemeinsam und wird durch die Sünde nicht beseitigt, denn selbst in den Teufeln verbleiben die natürlichen Güter[3]). Wir können diese habilitas der Synteresis zum Guten mit der habilitas zur Gnade vergleichen. Diese habilitas hat eine doppelte Beziehung, nämlich ex parte radicis und ex parte termini. Sie wurzelt in der Seele und wird vervollkommnet durch die Gnade. Insofern die habilitas sich der Gnade nähert, steht sie im Gegensatz zur Schuld und wird durch die Schuld vermindert, so daß sie sich immer mehr von der Gnade entfernt. Aber insofern sie in der Seele wurzelt, steht sie nicht im Gegensatz zur Schuld, sondern ist ihr Subjekt und bleibt daher so lange in der Seele, als die Natur selbst verbleibt[4]).

So können wir denn sagen, die inclinatio naturalis zur Tugend, speziell in unserm Fall die virtus der Synteresis, wurde keineswegs in sich, sondern nur in bezug auf ihre Tätigkeit geschwächt, wie wir später noch sehen werden.

Auch nach ihrem objektiven, inhaltlichen Teile ist die Synteresis unveränderlich und unzerstörbar. Die Species

---

[1]) 1, 2 q. 85 a. 1. [2]) 1, 2, q. 51 a. 2. [3]) 1, 2 q. 63 a. 1 s. c.

[4]) 2 d. 34 q. 1 a. 3 ad 5: Illud bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quae est subiectum culpae, et gratiam, quae est oppositum culpae, scil. ipsa habilitas, quae quidem radicatur in anima et perficitur per gratiam, et ideo ex parte illa, qua accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cuius per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat; sed ex parte illa, qua in substantia animae radicatur, non opponitur culpae, sed est subiectum eius: et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

sind nicht ein Fremdkörper im Intellekt. Aus der Species und dem Intellekt entsteht nicht etwas Drittes, sondern der informierte Intellekt selbst ist die erkannte Sache in intentionellem Sein[1]), intellectus fit omnia. Die Species nehmen daher teil an der Unbeweglichkeit und Unzerstörbarkeit des Intellektes selbst[2]). Was weder in sich, noch in seiner Ursache einem feindlichen zerstörenden Einfluß unterliegt, kann nicht zerstört werden. Die intelligiblen Species unterliegen aber, insofern sie im intellectus possibilis existieren, keinem feindlichen Einflusse[3]). Das gleiche ist der Fall bezüglich ihrer Ursache, des intellectus agens[4]). Selbst die Erkenntnis entgegengesetzter Gegenstände ist im Intellekte sich nicht widersprechend[5]). Deshalb schließt der hl. Thomas: Wenn es im intellectus possibilis einen habitus gibt, der unmittelbar vom intellectus agens verursacht ist, so ist dieser habitus vollständig unzerstörbar. Solche habitus sind aber die habitus der ersten speculativen und praktischen Prinzipien, welche somit weder durch Vergeßlichkeit, noch durch Täuschung zerstört werden können[6]). Vom Naturrecht, welches die objektive inhaltliche Seite der Synteresis bildet, erklärt der hl. Thomas daher beständig, daß es nie aus des Menschen Herz gerissen werden könne[7]).

---

[1]) 3 de Anima lect. 12: Omnino intellectus in actu est res intellecta.

[2]) 1, 2 q. 67 a. 2.

[3]) 1 q. 89 a. 5: Nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quae sunt in intellectu possibili: quia intentioni intelligibili nihil est contrarium et praecipue quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur quod quid est.

[4]) 1, 2 q. 53 a. 1: Manifestum est autem, quod species intellegibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium. Neque iterum intellectui agenti, qui est causa eius, potest esse aliquid contrarium.

[5]) 1 q. 75 a. 6.

[6]) 1, 2 q. 53 a. 1: Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nulla oblivione vel deceptione corrumpi possunt.

[7]) 1, 2 q. 94 a. 6: Quantum ergo ad illa principia communia lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali. In demselben Artikel in s. c. führt der hl. Thomas die Autorität des hl. Augustin an: Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas.

Diese Ausführungen werden noch anschaulicher, wenn wir sehen, daß die Wissenschaft in uns verloren gehen kann und den Irrtum nicht immer ausschließt, gerade weil sie feindlichen Einflüssen (contrarium) unterliegt. Die Wissenschaft ist in uns auch ein habitus des Intellektes wie die Synteresis, aber nicht ein habitus der Prinzipien, sondern der Folgerungen (habitus conclusionum). Die Wissenschaft entsteht durch Folgerungen und Schlüsse, welche unser Verstand aus den Prämissen zieht. Die Wissenschaft unterliegt nun verschiedenen feindlichen Einflüssen und kann somit zerstört werden. Einmal können den wahren Prämissen falsche entgegengesetzt werden, sodann kann einem richtigen Vorwärtsschreiten im Schließen ein falsches entgegentreten, und in beiden Fällen wird die Wissenschaft zerstört: deceptio est corruptio scientiae [1]). Weil die Synteresis in den Begriffen selbst unmittelbar die Prinzipien schaut, und kein Schließen und keine Mittelglieder vorhanden sind, deshalb kann diese Zerstörung bei der Synteresis nicht stattfinden.

Sowohl die Synteresis als die Wissenschaft sind in ihrem Akte von der Einbildungkraft und dem sinnlichen Gedächtnis abhängig. Weil nun die Synteresis nicht zerstört werden kann, und anderseits bei jeder praktischen Erkenntnis der Begriff des Guten immer zuerst vor das Geistesauge tritt, deshalb kennt die Synteresis auch kein Vergessen [2]). Bei der Wissenschaft ist dies wiederum nicht der Fall; deshalb kann die Wissenschaft auch wieder vergessen werden. Die Wissenschaft wird zwar nicht in dem Sinn vergessen, als ob die intelligiblen Spezies aus dem Intellekt verschwinden würden [3]), sondern wie der hl. Thomas sagt: per oblivionem ex parte memorativae [4]). Die Species der Wissenschaften werden nicht beständig in jeder Erkenntnis wachgerufen, und auch ihre gegenseitigen Beziehungen sind oft sehr lose, weshalb sowohl die Species, als auch ihre Beziehungen der Vergessenheit anheimfallen können.

Die Synteresis kann somit weder dem Irrtum, noch der Vergessenheit zum Opfer fallen. Daraus geht als notwendige Folge hervor, daß sie auch nicht sündigen könne. Die rectitudo

[1]) 1, 2 q. 53 a. 1. Vgl. 1 q. 89 a. 5. [2]) 1 q. 84 a. 3.
[3]) 1 q. 79 a. 6 und a. 7. [4]) 1 q. 89 a. 5.

der Synteresis kann nie zerstört werden. Es ist dies ein Zentralgedanke, der schon aus der ganzen bisherigen Darstellung hervorleuchtet. Weil die Synteresis weder in sich, sowohl nach ihrer subjektiven Seite (dispositio), als nach ihrer objektiven Seite (species), noch auch in ihrem Subjekt (intellectus possibilis), noch in ihrer Ursache (intellectus agens) feindliche Einflüsse kennt, kann sie weder zerstört, noch vergessen werden, noch auch kann sie sich irren[1]). Das Vergessen und der Irrtum kommt in uns dem Zerstören des Wissens gleich[2]). Im praktischen Wissen folgt auf den Irrtum die Sünde, deshalb schließen wir mit dem Irrtum auch die Sünde aus. Und wenn wir in obigem nachgewiesen haben, daß die Synteresis nicht ausgetilgt und zerstört werden könne, so heißt das vor allem, sie kann nicht sündigen[3]). Dabei verstehen wir unter Sünde die Zustimmung zu etwas Bösem[4]), zu etwas, was der ewigen Norm widerspricht. Die Synteresis kann somit ihre Richtigkeit niemals verlieren. Wenn wir bedenken, daß die Synteresis eine natürliche Veranlagung ist und den hohen Zweck hat, uns die göttliche Norm zu vermitteln, so können wir sicher a priori sagen, sie kann nicht unwahr sein, sie kann nicht irren. Die Natur irrt nicht, sie führt mit Sicherheit zum Ziele. Und die göttliche Vorsehung, welche alle Dinge normiert und zum Ziele führt, kann dem Menschen keine falsche Norm mit ins Leben geben. Die Natur erstrebt in allen ihren Werken das Gute und die Entfaltung desjenigen, was durch das Wirken der Natur entsteht. Deshalb sind in allen Werken der Natur die Prinzipien unveränderlich und bleibend und bewahren immer ihre Güte und Richtigkeit[5]). In denjenigen Sachen,

---

[1]) Wir schließen hier jede Irrtumsmöglichkeit auf negativem Wege aus; warum die Synteresis immer wahr sei, haben wir bei den Prinzipien schon positiv erklärt.

[2]) 1, 2 q. 53 a. 1 s. c.: Philosophus dicit . . . quod scientiae corruptio est oblivio et deceptio.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1: Haec superior rationis scintilla, quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei, quod contra principia naturaliter sibi indita est.

[4]) de verit. 16 a. 2 s. c. sagt der hl. Thomas von der Synderesis „nunquam in malum consentit, ergo non peccat".

[5]) de verit. 16 a. 2: In omnibus naturae operibus semper principia sunt permanentia et immutabilia et rectitudinem conservantia.

welche von den Prinzipien abgeleitet werden, könnte ja keine Sicherheit und Festigkeit herrschen, wenn die Prinzipien selbst nicht fest begründet wären. Deshalb wird alles Bewegliche auf etwas erstes Unbewegtes zurückgeführt. Daher wird auch jede menschliche Erkenntnis von einer vollständig sichern Erkenntnis abgeleitet, in welcher sich kein Irrtum finden kann. Dies ist die Erkenntnis der ersten allgemeinen Prinzipien, an welcher jede andere Erkenntnis geprüft wird, und kraft deren alles Wahre angenommen und alles Falsche zurückgewiesen wird. Würde sich in diesen irgend ein Irrtum finden können, so wäre jede Sicherheit von der ganzen folgenden Erkenntnis ausgeschlossen. Damit im menschlichen Handeln eine Richtigkeit sich finden kann, ist es somit nötig, daß es ein bleibendes Prinzip gebe, welches eine unveränderliche rectitudo besitzt, an welchem alle Handlungen geprüft werden, und welches allem Bösen widerstreitet und allem Guten zustimmt [1]). Dies ist die Synteresis, deren Aufgabe es ist, dem Bösen zu widerstreiten und zum Guten hinzuneigen; und deshalb behaupten wir, daß sich in ihr keine Sünde finden könne [2]). Alles bisher Gesagte ist nur eine Ableitung und Folgerung aus der Natur der Synteresis. Die Synteresis ist ein Abglanz der göttlichen Weisheit, sie ist die Norm und rectitudo unseres Handelns, sie ist das Fundament jeder sichern praktischen Erkenntnis, sie ist das primum principium immobile, von dem alle Bewegung ausgeht und zu dem alle

[1]) de verit. 16 a. 2: Unde et in operibus humanis ad hoc, quod in eis aliqua rectitudo esse possit, oportet esse aliquod principium permanens, quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia opera examinantur; ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat.

[2]) de verit. 16 a. 2: Et hoc est synderesis, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea non possit esse peccatum. Immer wieder kommt der hl. Thomas auf diese fundamentale Wahrheit zurück. de verit. 16 a. 2 s. c.: Quod naturaliter inest, semper inest. Sed naturale est synderesi, quod remurmuret malo. Ergo ipsa nunquam in malum consentit, ergo non peccat. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5; de verit. 16 a. 2 s. c.: Bonum potest esse magis purum quam malum; quia aliquod bonum est, cui nihil admiscetur de malo; nihil autem adeo est malum, quod non habet aliquid de bono admixtum. Sed in nobis est aliquid, quod semper inclinat ad malum scilicet fomes. Ergo et aliquid erit, quod semper inclinat ad bonum. Hoc autem non videtur esse nisi synderesis. Ergo (synderesis nunquam peccat).

Bewegung zurückkehrt, sie ist von der Natur dem Intellekt verliehen. — Deshalb ist sie unbeweglich, unveränderlich, unzerstörbar, und kann weder irren noch sündigen. Diese ewige Güte und Wahrheit der Synteresis drückt der hl. Thomas in den schönsten Bezeichnungen aus. Er nennt die Synteresis: naturalis instinctus boni [1]), murmur de malo [2]), praeambulum virtutis [3]), habitus certissimus und habitus completus [4]), rectitudo et ordo rationis [5]), aliquid perpetuae rectitudinis [6]).

Alle diese Begriffe fassen sich zusammen in dem einen Wort: Die Synteresis gehört in ganz besonderem Maße zur imago Dei im Menschen [7]).

Verbleibt die Synteresis auch nach dem Tode?

Die Synteresis ist unzerstörbar, anderseits bedarf sie stets für ihren Akt der sinnlichen Potenzen. Nach der Trennung von Leib und Seele bleiben die sinnlichen Potenzen nur mehr ihrer Kraft nach in der Seele, welche ihr Prinzip ist. Subjekt der vollen sinnlichen Potenzen war der Körper mit der Seele zugleich; somit gehen mit dem Tode die sinnlichen Potenzen schlechthin verloren [8]). Daher erhebt sich die Frage, ob denn die Synteresis mit dem Tode nicht zerstört werde. Die gleiche Frage erhebt sich bezüglich aller menschlichen Kenntnisse.

Wie das Sein, so das Handeln [9]). Die Seele hat aber im Körper eine andere Seinsweise als außerhalb des Körpers (nach dem Tode), obgleich ihre Natur dieselbe bleibt. Insofern die Seele den Körper informiert, kommt ihr die Erkenntnistätigkeit in Abhängigkeit vom Körper zu, indem sie sich den Phantasiebildern zuwenden muß, welche sich in körperlichen Organen befinden. Dieses ist die natürliche Erkenntnisweise der Seele, weil sie auch ihrem natürlichen Sein

---

[1]) 1 q. 113 a. 1 ad 3. [2]) 1 q. 79 a. 12; 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 5; vgl. 1, 2 q. 92 a. 1 und a. 2; 1, 2 q. 51 a. 1; 2 d. 39 q. 2 a. 1.

[4]) de verit. 16 a. 2 ad 4. [5]) 1 d. 17 q. 1 a. 3.

[6]) 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 5.

[7]) 1, 2 q. 19 a. 4 ad 3; 2 d. 39 q. 3 a. 1 s. c.

[8]) 1 q. 77 a. 8.

[9]) 1 q. 89 a. 1: Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius.

folgt. Vom Körper getrennt sein, ist eine außerordentliche Seinsweise der Seele, praeter rationem suae naturae [1]). Deshalb kommt dieser neuen Seinsweise auch wieder eine Erkenntnisweise zu, welche praeter naturam ist. Und diese Erkenntnisweise besteht darin, daß die Seele nicht mehr durch Hinkehr zu den Phantasiebildern erkennt, sondern durch Spezies, welche sie aus dem göttlichen Erkenntnislicht erhält, per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter [2]). Besonders hervorheben möchten wir, daß auch alle species intelligibiles, welche wir auf Erden erworben haben, in der getrennten Seele verbleiben und diese kann der Intellekt stets erkennen. Aber die Art und Weise, wie er dieselben erkennt, hat sich verändert, denn er erkennt nicht mehr durch Rückkehr zur sinnlichen Vorstellung [3]). Deshalb müssen wir mit dem hl. Thomas schließen, daß das Wissen [4]) und die Synteresis [5]) nach dem Tode verbleiben, und daß auch das Wissen (scientia) unzerstörbar sein wird, weil es keinen feindlichen Einflüssen mehr unterliegen wird [6]). Wir werden später noch sehen, daß gerade im Himmel die Synteresis und die Wissenschaften in die höchste Vollkommenheit übergehen werden.

[1]) 1 q. 89 a. 1.

[2]) 1 q. 89 a. 1. Deshalb sagt der hl. Thomas 1 q. 89 a. 1 ad 3: Anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas . . ., sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae quamvis inferiori modo. Vgl. q. disp. de anima a. 15 und 4 C. G. 79.

[3]) 1 q. 89 a. 6: Cum igitur species intelligibiles maneant in anima separata . . ., status autem animae separatae non sit idem sicut modo est, sequitur quod secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quae prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animae separatae. Vgl. 1, 2 q. 67 a. 2.

[4]) 1, 2 q. 67 a. 2; 1 q. 89 a. 5.

[5]) 1, 2 q. 67 a. 1 ad 3: Nach dem Tode verbleiben die Tugenden, welche in den sinnlichen Potenzen sich finden, nicht in sich, sondern „in ratione et in voluntate, in quibus sunt seminalia quaedam harum virtutum“. Vgl. 1, 2 q. 85 a. 2 ad 3. — 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 5: In damnatis manet naturalis inclinatio, quia homo naturaliter vult bonum . . . naturalis cognitio manet et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem. Vgl. de verit. 16 a. 3 ad 5; 2 d. 7 q. 1 a. 2 ad 3.

[6]) 1 q. 89 a. 5 f.

2. Kapitel.

Die Synteresis kann von ihrem nächsten Ziele, nämlich vom Akt, abgehalten werden.

Alle Feinde und Hindernisse der Synteresis können sich nur auf das Ziel und den Terminus der Synteresis beziehen.

Die Synteresis hat ein doppeltes Ziel. Wie jeder Habitus hat sie als nächstes Ziel den eigenen Akt. Als entferntes Ziel hat sie das ganze Tugendleben des Menschen [1]. Sie ist die Anlage zur Tugend, und ihr natürlicher Terminus soll der ganze Tugendbaum in der menschlichen Seele sein.

Die ideale, vollkommene Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person in allen Gebieten, sowohl des Wahren als Guten, würde im Zustande der Urgerechtigkeit stattgefunden haben [2]. Durch die Urgerechtigkeit beherrschte die Vernunft vollkommen die untergeordneten Seelenkräfte, und die Vernunft selbst wurde Gott untergeordnet und dadurch vervollkommnet. Diese Urgerechtigkeit wurde aber durch die Sünde des Stammvaters aufgehoben [3]. Und deshalb waren alle Seelenkräfte jener Harmonie und Ordnung beraubt. Sie wurden nicht mehr naturgemäß zur Tugend hingeordnet. Diese Auflösung der von Gott gewollten und der menschlichen Natur aufs höchste entsprechenden Ordnung heißt Verwundung der Natur (vulnus naturae) [4]. Unter Verwundung der Natur verstehen wir ganz allgemein die Beraubung eines Gutes, welches der Natur zukommen sollte (bonum debitum naturae), sei es kraft der Natur an sich, oder sei es kraft besonderen Ratschlusses Gottes [5].

Es gibt aber vier Seelenpotenzen, welche Subjekt der Tugend sein können [6], nämlich die Vernunft, in welcher sich die Klugheit

---

[1]) 1, 2 q. 85 a. 2. [2]) 1, 2 q. 109; 1, 2 q. 91 a. 6.

[3]) 1, 2 q. 81 a. 2. [4]) 1, 2 q. 85 a. 3.

[5]) 2 d. 30 q. 1 a. 1: Etiam ex privatione eius, quod gratis alicui conceditur, postquam concessum est, puniri dicitur aliquis. Es ist sicher, daß der jetzige Zustand der gefallenen Natur moralisch schlechter ist, als die natura pura — welche aber niemals wirklich existiert hat — gewesen wäre. Ob der jetzige Zustand auch physisch schlechter sei als jene hypothetische natura pura, ist eine bekannte Streitfrage, die wir hier übergehen. [6]) 1, 2 q. 56, q. 74.

findet, der Wille mit der Gerechtigkeit, die sinnlichen Strebevermögen mit der Starkmut und der Mäßigkeit. Insofern die Vernunft der Ordnung zum Wahren entsetzt wird, haben wir die Wunde der Unkenntnis; insofern der Wille der Ordnung zum Guten entsetzt wird, haben wir die Wunde des verkehrten Willens; insofern die niedern Strebevermögen der Ordnung zur Vernunft entsetzt werden, haben wir die Wunden der Schwäche und der Begierde. Dies sind die vier Wunden, welche die Erbsünde der menschlichen Natur versetzt hat. Aber auch jede aktuelle Sünde kann dieselben vergrößern [1]). Unter den Wunden der Natur kommt hier besonders die Unkenntnis in Betracht. Dieselbe bezieht sich auf den intellectus speculativus und practicus, doch hauptsächlich auf den intellectus practicus, welcher Subjekt der Synteresis ist [2]). Nebst der Wunde der Unkenntnis, die sich in demselben Subjekt befindet, wie die Synteresis, ist besonders die Wunde der Schwäche und Begierde von Wichtigkeit. Diese Wunden werden fomes peccati genannt, und treiben den Menschen stets zur Sünde an [3]). Der hl. Thomas stellt den fomes peccati immer in Gegensatz zur Synteresis [4]). Wenn wir in der Synteresis einen moralischen Sinn besitzen, der uns immer zum Guten ermuntert, so besitzen wir im fomes peccati einen unmoralischen Sinn, der uns stets gegen die Vernunft zur Sünde antreibt. Weil dieser fomes ein bleibender Zustand ist, auch ein gewisses seminarium der Sünde und Untugend, so hat er eine gewaltige Bedeutung gegenüber der Synteresis und der moralischen Person.

Nebst diesen vier großen Schädigungen unserer Natur müssen wir noch die körperlichen und seelischen Leiden und selbst den Tod als Folge der Erbsünde und der Sünde überhaupt hervorheben; denn sie üben indirekt einen großen Einfluß auf die Tätigkeit der Synteresis aus. Der Tod ist zwar eine natürliche Mitgift des

---

[1]) Der hl. Thomas behandelt daher diese Wunden der Natur unter den Folgen (causa finalis) der Sünde überhaupt in 1, 2 q. 85 a. 3.

[2]) 1, 2 q. 85 a. 3: Per peccatum . . . ratio hebetatur praecipue in agendis. Und in demselben Artikel bringt der hl. Thomas den vulnus ignorantiae besonders in Verbindung mit der ratio, welche Sitz der Weisheit ist.

[3]) 1, 2 q. 82 a. 3; 1, 2 q. 91 a. 6.

[4]) 1, 2 q. 93 a. 3 ad 1; 1 q. 79 a. 12 ad 2; de verit. 16 a. 1 s. c. und ad 7, ad 11; 2 d. 24 q. 2 a. 3 s. c.; 4. Opusculum. de decem praec.

Menschen und folgt natürlich aus dem Gegensatz der Elemente, welche der Mensch in sich schließt. Dieselbe Ursache haben alle natürlichen Leiden, welche nur ein langsames Absterben oder eine Vorbereitung auf den Tod sind. Doch diese natürlichen Schwächen des Menschen waren durch das göttliche Geschenk der Urgerechtigkeit vom Menschen ferne gehalten. Und deshalb ist es eine Folge der Erbsünde, daß diese Schwächen aufgetreten sind. Die Sünde hat dem Menschen den Tod und die Leiden zugezogen [1]).

Hiermit kennen wir die Feinde, welche sich in der Menschennatur selbst gegen die Synteresis geltend machen. Es sind Unkenntnis, verkehrter Wille, vernunftwidrige sinnliche Neigungen und die verschiedenen körperlichen und seelischen Leiden. Im folgenden untersuchen wir, wie diese Faktoren ihren feindlichen Einfluß gegen die Synteresis ausüben.

Die Richtigkeit der Synteresis kann nicht zerstört werden, wenn die Synteresis in den Akt übergeht. Nun kann aber der Akt der Synteresis in dem Sinne zerstört werden, daß die Synteresis verhindert wird, überhaupt in den Akt überzugehen [2]). Der Akt der Synteresis wird nach dem hl. Thomas in denjenigen zerstört oder unmöglich gemacht, welche keinen Vernunftgebrauch haben. Dies kann geschehen infolge eines Hindernisses, welches seinen Ursprung in der Verletzung oder Krankheit körperlicher Organe besitzt, von welchen die Vernunft abhängig ist, wie dies der Fall ist bei den Geistesgestörten. Wie wir zur Entstehung der Synteresis notwendig der Sinnestätigkeit bedürfen, um die Phantasiebilder zu erwerben, so bedürfen wir bei jedem Akt der Synteresis stets des Gedächtnisses, welches die Phantasiebilder aufbewahrt [3]). Ohne Rückkehr zu den Phantasiebildern können wir hier auf Erden natürlicherweise nichts erkennen. Jeder organische Fehler, der dies verhindert, hebt somit im gleichen Maße auch den Gebrauch der Vernunft (usus

[1]) 2, 2 q. 164 a. 1 und a. 2; 1, 2 q. 85 a. 5; de malo 5 a. 5.

[2]) Vgl. Sylvius com. in 1 q. 79 a. 12.

[3]) 2 d. 24 q. 2 a. 3: Synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodam modo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, . . . licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus.

rationis) auf[1]). In solchen organischen Störungen liegt nun der Grund der verschiedensten Geisteskrankheiten. Dies ist nicht so aufzufassen, als ob der Akt der Synteresis oder überhaupt des Intellektes eines körperlichen Organs bedürfte, sondern es ist nur eine indirekte Abhängigkeit vom Körper vorhanden. Die Seele ist Wesensform und diese Verbindung mit dem Körper zeigt sich bis zu den höchsten Handlungen der Seele. Und ist der Körper unfähig zum Handeln, so hat dies auch seinen Rückschlag auf die Seele und somit auf die Synteresis.

Hier können wir kurz die schwierige Frage aufwerfen, ob es eine eigene moralische Verrücktheit gebe[2]). Krafft-Ebing (Lehrbuch der Psychiatrie [7], 1903, S. 639) entwirft von ihr das folgende Bild: „Als grellste Erscheinung dieses Defektzustandes tritt eine mehr oder weniger vollkommene, moralische Insensibilität, ein Fehlen der moralischen Urteile und ethischen Begriffe zutage, an deren Stelle die aus rein logischen Prozessen hervorgehenden Urteile des Nützlichen und Schädlichen treten. Allerdings können die Gebote des Sittengesetzes eingelernt und mnemonisch reproduzierbar sein, aber wenn sie je ins Bewußtsein eintreten, so bleiben sie von Gefühlen und Affekten unbetont und damit starre, tote Vorstellungsmassen, nutzloser Ballast für das Bewußtsein des Defektmenschen, der daraus keine Motive oder Gegenmotive für sein Tun und Lassen zu ziehen weiß." Diese moral insanity nennt man auch moralische Idiotie, moralische Gefühlslosigkeit, sittliche Farbenblindheit, Irresein der altruistischen Gefühle. Schon in den Namen zeigt sich natürlich die verschiedene Auffassung der sittlichen Anlage.

Daß es völlige oder teilweise moralische Idiotie, verbunden mit intellektueller Idiotie überhaupt, geben könne, ist zuzugeben.

---

[1]) 1 q. 84 a. 7; 2 d. 20 q. 2 a. 2 ad 3. „Gebrauch der Vernunft" (usus rationis) geht weiter als die einfache Tätigkeit zu urteilen, und besagt wesentlich eine Herrschaft über sein Urteil, ein Urteil über das Urteil. Mancher Geistesgestörte urteilt in vielen Sachen sehr scharf, aber ist nicht mehr Herr über diese seine Urteile, non habet usum rationis. Vgl. de verit. 24 a. 1.

[2]) Die Darstellung über die moral insanity ist zum Teil entnommen aus J. Beßmer S. J. 1) Störungen im Seelenleben (Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" Nr. 87) S. 95 ff., und 2) Die Grundlagen der Seelenstörungen (Herder 1906) S. 176 ff.

Die Frage ist jedoch, ob es eine moralische Idiotie gebe bei sonst normaler intellektueller Tätigkeit? Prichard definiert sie: Un trouble d'esprit qui affecte exclusivement les sentiments moraux laissant l'intelligence parfaitement intacte[1]). Beßmer erklärt, daß in den Fällen erworbener moralischer Idiotie die Intelligenz immer mit angegriffen erscheint[2]). Er kommt zum Schluß, daß nur sehr selten die Diagnose eines moralischen Irreseins erlaubt sei. Wenn sie eintrifft, so läßt sich auch zugleich ein gewisser intellektueller Schwachsinn nachweisen[3]). Aber auch vorausgesetzt, es gebe eine spezifisch moralische Idiotie, so folgt dennoch daraus nichts gegen die Existenz der Synteresis. Die menschliche Handlung, in der sich die Idiotie offenbart, ist stets etwas Singuläres und setzt einen komplizierten Prozeß von den allgemeinen Prinzipien bis zur äußern Handlung voraus. Bei den moralisch Verrückten würde sich der Fehler in irgend einem Mittelgliede dieser Folgerung geltend machen, nicht aber im obersten Prinzip der Synteresis. Zu vollständig richtiger Folgerung ist voller Vernunft- und Sinnesgebrauch vorausgesetzt. Was somit den Sinnesgebrauch aufhebt, kann in gleichem Maße auch den Vernunftgebrauch aufheben und so zur moralischen Idiotie führen[4]).

Bei den Irrsinnigen kann infolge organischer Fehler die Synteresis vollständig verhindert werden, in den Akt überzugehen. Eine ähnliche Erscheinung haben wir bei den Kindern. Vor dem Vernunftgebrauch unterstehen die Kinder nur passiv wie die Tiere dem Naturgesetz und handeln instinktgemäß. Sie besitzen die vernünftige Seele und alle ihre Potenzen, aber weil die Seele in ihrer Tätigkeit von den Organen abhängig ist, und diese Organe noch nicht genügend entwickelt sind, so können die höhern Seelenpotenzen nicht in den Akt übergehen. Das Kind hat noch keinen Vernunftgebrauch. In diesem Zustande findet sich die Synteresis beim Kind als natürliche Anlage, als virtus der menschlichen Vernunft, aber noch nicht als Erkenntnishabitus[5]). Der Habitus

---

[1]) Beßmer, Störungen S. 95.

[2]) Beßmer, Störungen S. 98.

[3]) Beßmer. Störungen S. 101; vgl. Beßmer, Grundlagen S. 178.

[4]) 1, 2 q. 77.

[5]) 1, 2 q. 94 a. 1 ad 3 und s. c.; de verit. 16 a. 3; 1 q. 101.

kann ja erst entstehen, wenn die Begriffe von moralisch Gut und Bös abstrahiert sind. Das gleiche wie bei den Kindern gilt für alle jene, welche nie zum Gebrauch der Vernunft gelangen. In ihnen kann die natürliche Anlage der Synteresis nie in den Akt übergehen, denn die Begriffe gut und bös fehlen. Bei solchen Menschen können wir auch nie von einem sittlichen Leben reden. Sie bleiben im Zustand eines Kindes während ihres ganzen Lebens.

Die Synteresis kann auch verhindert werden in den Akt überzugehen durch alles, was den Vernunftgebrauch vollständig unterbindet. Dies kann geschehen durch Fieber, Delirien, völlige Trunkenheit, Schlaf usw. Besonders wichtig sind hier die Gefühle und Affekte. Die Affekte bezeichnen nach heutiger Auffassung starke Gefühle, heben jedoch mehr das Element des sinnlichen Strebevermögens als des Wahrnehmungsvermögens hervor. Die Affekte lassen sich gleichstellen mit dem Begriffe der passio bei Thomas.

Jeder Affekt geht hervor aus einer sinnlichen Vorstellung von Angenehm und Unangenehm (in imaginatione boni vel mali) [1]) und hat eine körperliche Veränderung im Gefolge. Die Affekte und damit die körperlichen Veränderungen lassen die verschiedensten Stärkegrade zu. Ist der Affekt so stark, daß er vorübergehend eine Störung im Gehirn erzeugt, so kann er für diese Zeit den usus rationis und damit den Gebrauch der Synteresis völlig unterbinden. Wir brauchen hier nur an momentanen heftigen Schmerz, Zorn, ja selbst Freude zu denken. Verbleibt diese eingetretene Störung dauernd im Gehirn, so haben wir wiederum die Krankheit des Irrsinnes, hervorgebracht durch allzustarke Affekte.

Die Leidenschaften können nicht nur durch ihren Einfluß auf den Körper und Störung der Sinnesorgane einen Einfluß auf die Synteresis ausüben, sondern auch vermittelst einer gewissen distractio.

Alle Seelenpotenzen haben ihre Wurzeln in derselben Wesenheit der Seele. Die Energie der Seele ist aber nicht unendlich. Wenn daher eine Seelenpotenz zu viel Energie in Anspruch nimmt,

[1]) 1, 2 q. 22 a. 3 s. c.

so wird diese den anderen Potenzen entzogen, so daß sie nur unvollkommen oder gar nicht mehr in den Akt übergehen können. So kann der sinnliche Wille oder die Erregung der Leidenschaft unsere Seelenkräfte in dem Maße absorbieren, daß die Synteresis gar nicht in den Akt übergehen kann [1]).

3. Kapitel.

Hindernisse, welche die Synteresis von ihrem entfernteren Ziele abhalten, damit sie sich nicht zur moralischen Person entwickelt.

Die Synteresis hat eine doppelte Beziehung: Sie wurzelt in der vernünftigen Seele und strebt, sich zur Tugend zu entfalten [2]). In bezug auf ihr Ziel, auf das bonum virtutis kann die Synteresis zerstört oder geschwächt werden, insofern ihrer Kraft ein Hindernis gesetzt wird, damit sie ihr Ziel nicht erreicht [3]).

In dieser Beziehung, nämlich bezüglich des Terminus kann die Synteresis durch die verschiedensten Sünden ins Unbestimmte geschwächt werden. In sich bleibt die Synteresis, die Anlage zur Tugend, vollständig erhalten und kann durch keine Sünde geschwächt oder aufgehoben werden [4]). Die Synteresis ist jedoch nicht unmittelbar Prinzip der Tugend. Sie bewirkt die Tugend vermittelst der praktischen partikulären Erkenntnis des Gewissens und der daraus folgenden menschlichen Handlungen. Daher kann die Synteresis im Gewissen oder in der menschlichen Handlung zerstört werden.

---

[1]) 1, 2 q. 77 a. 1: Cum enim omnes potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur vel etiam totaliter impediatur. Tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde e contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi. Tum quia in operibus animae requiritur quaedam intentio, quae dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere.

[2]) 1, 2 q. 85 a. 2: Fundatur enim sicut in radice in natura rationali, et tendit in bonum virtutis sicut in terminum et finem.

[3]) 1, 2 q. 85 a. 2 ad 1: Das Gut der Natur wird nicht „per subtractionem“ vermindert, sondern „fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit neque diminuit radicem inclinationis“.

[4]) Vgl. 1 q. 48 a. 4.

Die Synteresis wird im Gewissen zerstört durch den Irrtum, in der menschlichen Handlung durch die Sünde.

Die Synteresis heißt unveränderlich wegen der inneren Notwendigkeit und Evidenz der Wahrheit. Diese Wahrheit bleibt unveränderlich, wenn sie auch auf die veränderlichen menschlichen Handlungen angewendet wird [1]). Das direkte Schauen der objektiven unmittelbaren Evidenz schließt jeden Zweifel und jeden Irrtum aus. In gewissen Sachen kann auch das Gewissen nie irren [2]), dann nämlich, wenn jener partikuläre Akt, auf welchen das Gewissen angewendet wird, in der Synteresis über seinen Inhalt selbst ein allgemeines Urteil besitzt. So kann in der spekulativen Wissenschaft kein Irrtum vorkommen in bezug auf jene Schlußfolgerungen, welche direkt und in denselben Begriffen von den allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden. Es täuscht sich kein Mensch in dem Urteil: Dieses Ganze ist größer als ein Teil von ihm. Hierin ist der Irrtum ausgeschlossen wie im allgemeinen Urteil selbst: Jedes Ganze ist größer als ein Teil von ihm. Ebenso erkennt jedes Gewissen mit gleicher Sicherheit den Satz: Gott ist von mir zu lieben, wie die Synteresis das Urteil mit Sicherheit erkennt: Das Gute ist zu tun. In beiden Fällen, beim spekulativen und beim praktischen Urteil war der Obersatz aus sich klar und im allgemeinen Urteilsvermögen enthalten, und auch der Untersatz war an sich klar, weil eine Wahrheit von sich selbst im Einzelfalle ausgesagt wurde. Andere Konklusionen zeigen nicht diesen nötigenden innern Zusammenhang mit den Prinzipien. Sei es daß sie ihn gar nicht besitzen, wie dies bei kontingenten, zufälligen Wahrheiten der Fall ist, oder daß wir ihn nicht erkennen [3]). Hier liegt die Grundvoraussetzung unseres Irrtums.

Bei der praktischen Erkenntnis ist die Irrtumsmöglichkeit noch viel größer. Die Prinzipien bleiben zwar auch hier sicher und unveränderlich. Auch ihre Anwendung auf das Partikuläre nimmt vielfach teil an diesen Eigenschaften. So ist es z. B. nie erlaubt, Gott zu lästern. Andere Folgerungen aus gewissen Prin-

[1]) de verit. 16 a. 1 ad 9.
[2]) de verit. 17 a. 2; vgl. 1 q. 82 a. 2.
[3]) 1 q. 82 a. 2.

zipien können sich jedoch ändern nach Zeit und Umständen [1]). Hier ist somit große Möglichkeit für den Irrtum gegeben. Dazu kommt noch, daß hier die Leidenschaften und die verdorbene Natur ihren Einfluß viel stärker geltend machen als bei den Wissenschaften. Daß unser Gewissen sich irren kann, bezeugt uns zur Genüge die tägliche Erfahrung [2]). Der Heiland macht seine Jünger auf diese Tatsache aufmerksam: „Es kommt die Stunde, daß jeder, der euch tötet, Gott einen Dienst zu tun glauben wird" [3]). Und wenn wir die Geschichte der Menschheit überschauen, so tritt uns der Irrtum mit seinen Folgen in schrecklicher Gestalt entgegen. Der Irrtum im Urteile des praktischen Intellektes kann verschiedene Ursachen haben. Ein allgemeinster Grund des Irrtums ist die Schwäche unseres Geistes, herrührend aus dem vulnus ignorantiae der Erbsünde. Ein anderer Grund kann aus dem vulnus malitiae des Willens oder aus der Verdorbenheit unserer niederen Natur, aus der Konkupiszenz [4]) kommen. Beim Urteilen gebraucht der Mensch immer einige gegebene Wahrheiten, aus denen er weitere Folgerungen und Anwendungen zieht. Nun kann es sein, daß eines von den gegebenen Urteilen, aus denen der Schluß gezogen wird, falsch ist. Dann wird natürlich auch die Folgerung falsch sein, denn die conclusio folgt immer dem schwächern Teil der Prämissen [5]). In den ersten spekulativen und praktischen Prinzipien ist jeder Irrtum ausgeschlossen. In jedem andern menschlichen Wissen kann der Irrtum sich einschleichen. Diese Kenntnisse sind mehr partikulär, sei es daß es eine sinnliche Erkenntnis sei, oder eine Erkenntnis der niederen Vernunft, welche die irdischen Dinge betrachtet, oder der höheren Vernunft, welche die göttlichen Dinge betrachtet. Denn es ist klar, daß bei der Anwendung verschiedener Urteile auf einen Akt ein Irrtum entsteht, welches immer von diesen

---

[1]) 1, 2 q. 94 a. 4: In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud illos, apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota.

[2]) Vgl. 2 d. 39 q. 3 a. 2 und a. 3. [3]) Joan. 16, 2.

[4]) Vgl. 2 d. 30 q. 1 a. 3 ad 2. Diese Konkupiszenz ist zu unterscheiden vom appetitus concupiscibilis als solchem.

[5]) de verit. 16 a. 2 ad 1 und ad 2.

Urteilen falsch sei. Obgleich daher in der Kenntnis der ersten Prinzipien des Naturrechts der Irrtum ausgeschlossen ist, so kann sich das Gewissen doch irren, weil in den anderen Prinzipien des menschlichen und göttlichen Rechtes der Mensch sich irren kann. Der Häretiker, dem das Gewissen vorschreibt, niemals zu schwören, hat ein irriges Gewissen, weil er meint, der Eid sei gegen das Gesetz Gottes, obgleich er ganz richtig urteilt, es sei nichts gegen Gottes Gesetz zu tun. Es kann aber auch vorkommen, daß der Intellekt aus richtigen Prämissen falsch und unvollkommen die conclusio deduziert [1]). Sowohl die falsche Schlußfolgerung als die Aufnahme falscher Prämissen geschieht besonders durch die Überstürzung unseres Urteils. Wie ein Körper von oben nach unten stürzt, ohne die dazwischen liegenden Stufen langsam zu passieren, so geschieht dies bei der Vernunft unter dem Einfluß der Leidenschaften und des verkehrten Willens. Die höchste Stufe der Seele ist die Vernunft selbst, die niederste Stufe ist die Handlung. Von der Höhe der Synteresis muß die Vernunft die verschiedensten Stufen hinuntersteigen, bis sie geordnet bei der menschlichen Handlung anlangt. Diese Stufen sind: Das Gedächtnis an das Vergangene, die Erkenntnis des Gegenwärtigen, Gewandtheit im Betrachten des Zukünftigen, richtige Schlußfolgerungen von einem zum andern, Gelehrigkeit, wodurch einer sich den Lehren erfahrener Männer unterordnet. Überspringt jedoch unsere Vernunft diese Stufen unter dem Einflusse des Willens oder der Leidenschaften, so findet eine Überstürzung, praecipitatio statt [2]). Der hl. Thomas betont aber ausdrücklich, daß diese Überstürzung nur auf das Gewissensurteil Bezug habe, nicht aber auf das Urteil der Synteresis [3]).

Ist der Irrtum im Urteil ein beabsichtigter oder verschuldeter, so ist die daraus folgende Handlung sündhaft.

---

[1]) de verit. 16 a. 2 ad 1.

[2]) 2, 2 q. 53 a. 2, a. 3; vgl. 1, 2 q. 77 a. 1, 2, 3.

[3]) de verit. 16 a. 2 ad 1: Synderesis nunquam praecipitatur in universali, sed in ipsa applicatione universalis principii ad aliquod particulare potest accidere error propter imperfectam vel falsam deductionem, vel alicuius falsi assumptionem; et ideo non dixit simpliciter quod praecipitatur synderesis, sed quod conscientia praecipitatur, quae universale iudicium synderesis ad particularia opera applicat.

Nach dem hl. Thomas setzt jede Sünde einen Irrtum im Intellekt voraus [1]). Der Wille geht immer auf das Gute, sei es ein wahres oder ein scheinbares Gut. Der Wille erstrebt nur dann das Böse, wenn es der Vernunft irgendwie als ein Gut erscheint. Deshalb würde der Wille niemals das Böse wollen, wenn nicht eine Unkenntnis oder ein Irrtum vorausgehen würde [2]). Da jede Sünde irgendwie aus einem Irrtum hervorgeht, so finden wir bei der Sünde die gleichen Ursachen im Menschen wie beim Irrtum: Die Unkenntnis (ignorantia), die Leidenschaft (passio) und den verkehrten Willen (malitia) [3]).

Die Sünde ist nichts anderes als ein „actus humanus malus", ein schlechter menschlicher Akt [4]). Folgende Elemente sind somit grundlegend bei der sündhaften Handlung: sie muß eine menschliche und zweitens eine schlechte Handlung sein. Jede Handlung ist eine menschliche, insofern sie geleitet ist von Vernunft und Wille (actus voluntarius) [5]). Als solche kann sie direkt Akt des Willens selbst sein, wie das Wollen selbst (actus elicitus), oder sie kann vom Willen befohlen und von irgend einer Potenz ausgeführt werden (actus imperatus). Oben haben wir gesagt, daß die Sünde immer einen Irrtum voraussetze. Hier müssen wir sagen, daß sie ebenfalls immer ein Wissen voraussetze. Die Sünde muß wesentlich etwas Williges, ein voluntarium sein, somit eine Erkenntnis voraussetzen. Aber Irrtum und Wissen gehen dann

---

[1]) 2, 2 q. 53 a. 2: Nullum enim peccatum accidere potest, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigentis. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3 ad 1; de verit. 24 a. 2.

[2]) 1, 2 q. 77 a. 2: Voluntas nunquam in malum tenderet nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Vgl. 1, 2 q. 78 a. 1 ad 1, q. 76 a. 4 ad 1, q. 58 a. 2; 2, 2 q. 35 a. 2, q. 51 a. 3 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 78 a. 1 ad 1: Ignorantia quandoque quidem excludit scientiam, qua aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare. Quandoque autem excludit scientiam, qua homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur. Quandoque autem excludit scientiam, qua aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare, qui ex certa malitia peccat. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3.

[4]) 1, 2 q. 71 a. 1 und a. 6.

[5]) 1, 2 q. 1 a. 1; 1, 2 q. 71 a. 6. Der Begriff „actus voluntarius" würde sich am besten mit „willige" Handlung übersetzen lassen, das „volitum" entspricht dem „Gewollten".

nicht auf dieselbe Sache, oder wenigstens nicht unter demselben Gesichtspunkt [1]). Der Irrtum findet sich in allen Fällen wenigstens im konkreten Gewissensurteil. Die menschliche Handlung ist aber eine schlechte, insofern sie der geforderten Normierung und des geforderten Maßes entbehrt [2]). Jede Normierung und Bemessung einer Sache besteht im Vergleiche mit einer Norm und Regel. Weicht die Sache von dieser Regel ab, so ist sie maß- und normwidrig. Die Regel des menschlichen Willens ist eine doppelte: eine nähere und homogene, nämlich die menschliche Vernunft, und eine erste und höchste Regel, nämlich das ewige Gesetz, welches gleichsam die göttliche Vernunft ist [3]). Und wie wir oben gesehen haben, ist die menschliche Vernunft insofern Norm und Regel, als sie informiert ist von der göttlichen Regel, also dank der Synteresis [4]). Was immer gegen die Natur eines Kunstwerkes gerichtet ist, ist auch gegen die Natur der Kunst selbst gerichtet, kraft welcher das Kunstwerk hervorgebracht wurde. Das ewige Gesetz verhält sich jedoch zur menschlichen Vernunftordnung, wie die Kunst zum Kunstwerk. Insofern daher Laster und Sünde gegen die menschliche Vernunftordnung sind, insofern sind sie auch gegen das ewige Gesetz [5]). Fehler („Sünde") finden sich sowohl in den natürlichen, als auch in den Handlungen der Kunst, insofern die Natur oder Kunst nicht zu dem erstrebten Ziel gelangt [6]). Was aber gemäß der Kunst oder Natur handelt,

---

[1]) de verit. 24 a. 2: Appetitus enim cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium. Est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui.

[2]) 1, 2 q. 71 a. 6: Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo, quod caret debita commensuratione. Vgl. 3 d. 23 q. 1 a. 1.

[3]) 1, 2 q. 71 a. 6. [4]) 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4. [5]) 1, 2 q. 71 a. 2 ad 4.

[6]) Wir gebrauchen hier das Wort „Sünde" ganz allgemein für jeden Defekt, wie dies auch im Lateinischen durch „peccatum" ausgedrückt wird. Daß das deutsche Wort Sünde nicht nur moralische Bedeutung habe, ersehen wir aus dessen Anwendung in dem Ausdrucke „Es ist Sünd und Schad". Ebenso sagen wir von einem Künstler, daß er sich gegen die Kunstgesetze „versündigt" habe. Vgl. 2 d. 24 q. 3 a. 3.

erreicht dann sein Ziel nicht, wenn es von Maß und Regel der richtigen Handlung abgeht. Dieses Maß und diese Regel der Handlung ist bei den Naturdingen die Neigung der Natur selbst, welche hervorfließt aus einer Form — und diese Form ist dem Ding vom Schöpfer selbst eingegossen worden . Maß und Norm bei den Kunsthandlungen sind die Regeln der Kunst. So verhält es sich auch bei der Sünde. Regel unserer Handlungen ist das ewige Gesetz und die Synteresis; und die Sünde besteht in einem Abweichen von diesen Regeln [1]). Jede Sünde ist gegen die Synteresis, indem jede Sünde irgendwie gegen das Naturrecht ist, welches vor allem im göttlichen Intellekt sich findet, partizipative aber in der Synteresis [2]). Die Sünde ist um so größer, je allgemeiner und höher das Prinzip der Vernunft ist, von dem die Sünde abweicht [3]). Das höchste Prinzip bezieht sich auf das letzte Ziel. Die Sünde, welche direkt gegen das letzte Ziel geht, ist daher die größte. Und je nach

---

[1]) de malo 2 a. 1 und a. 2.

[2]) 1, 2 q. 71 a. 6 ad 4. Vgl. 2 d. 37 q. 1 a. 1: Peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest. Unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quae naturaliter homini convenit. Vgl. 1, 2 q. 74 a. 7. — 2 d. 42 q. 1 a. 4 ad 3: Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori. Lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus, et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum. Quod autem contra hoc lumen est homini, est innaturale et malum, et pro tanto malum dicitur, quia prohibetur interiori lege. Vgl. 1, 2 q. 21 a. 1.

[3]) 2 d. 42 q. 2 a. 5: Ex parte peccati in se accidit maior vel minor gravitas peccati ex illa causa, ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturae indita est naturalis quaedam inclinatio in suum finem: et ideo in ratione est quaedam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur: et ideo illud, quod abducit a fine illo, est discordans a ratione, et quia lex naturalis est, secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit, quod peccatum dicitur, inquantum discordat a lege aeterna, cuius expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanae vitae, tanto in se gravius peccatum est, sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Vgl. 1, 2 q. 73 a. 2, a. 3; 3 C. G. 139; 2 d. 37 q. 1 a. 1.

dem Grade, in dem eine Sünde der rectitudo widerspricht, bemißt sich die Schwere der Sünde. Durch die Sünde wird der Mensch gerade von den vollkommensten Zielen abgehalten. Im Zustande der Urgerechtigkeit erblickte die Synteresis ihr Ziel in vollkommener Erkenntnis der Wahrheit, in ungetrübter Liebe zu Gott, in unablässig gutem Handeln und in der Erfüllung aller Gebote [1]. Die Sünde hat diese freie Entfaltung vernichtet. Nicht nur zur Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten ist die Gnade absolut notwendig, sondern auch zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten wird sie mit moralischer Notwendigkeit gefordert. Nur schwer gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften und ist dabei beständig der Gefahr des Irrtums ausgesetzt, und doch hängt von der Erkenntnis dieser Wahrheiten das menschliche Seelenheil ab [2]. Der Grund liegt eben darin, daß eine kranke und verwundete Natur nicht mehr dasselbe zu leisten vermag, wie eine gesunde [3].

Wie die Synteresis in der Entwicklung der Kenntnis geschwächt ist, so ist es ihr auch unmöglich, den Willen beständig auf das Gute hin zu richten. Die Liebe zu Gott über alles ist jeder Natur eigen, den Engeln und Menschen und selbst den leblosen Geschöpfen, insoweit letztere deren fähig sind [4]. Auch in dieser schönsten und höchsten Blüte der Synteresis wurde der Mensch geschwächt. Es handelt sich hier nicht nur um die affektive Liebe, sondern vor allem um die effektive Liebe, welche alle Handlungen des ganzen Lebens auf Gott als das höchste Ziel und Ideal hinrichtet. Im Zustande der gefallenen Natur kann jedoch der Mensch ohne Gnade nicht mehr das ganze moralische Gut in seiner Gesamtheit erfüllen [5], er kann nicht mehr alle Gesetze Gottes in ihrer Gesamtheit beobachten [6].

Zwar drängt die Synteresis auch im Zustande der gefallenen Natur immer zur Erfüllung alles Guten und aller Gesetze, aber während sie ihre Kräfte einem Gute zuwendet oder gegen eine Versuchung ankämpft, wird sie leicht von einer andern Leiden-

---

[1]) 1, 2 q. 109.

[2]) 1 q. 1 a. 1; 2, 2 q. 2 a. 4; 1 C. G. 4; 3 C. G. 52; de verit. 14 a. 10; 3 d. 24 q. 1 a. 3. [3]) 1, 2 q. 109 a. 2.

[4]) 1, 2 q. 109 a. 3. [5]) 1, 2 q. 109 a. 2. [6]) 1, 2 q. 109 a. 4.

schaft überrascht und besiegt [1]). Die Synteresis ist das Prinzip der geistigen Ordnung, Harmonie und Schönheit im Menschen. Durch die Sünde wurde diese Harmonie zerstört. An Stelle der Schönheit trat die Makel der Sünde, welche sowohl den Gnadenglanz als die natürliche Schönheit der Seele zerstörte. Die menschliche Kenntnis wurde verfinstert und in die Strebevermögen Unordnung gebracht. Das Ideal der ewigen Glückseligkeit wurde dem Bereiche der Synteresis entrückt, so sehr sie auch beständig darnach schmachtete, und an Stelle dieses Ideals trat die ewige Verwerfung und Verurteilung [2]).

Die Sünde zerstört die Kraft der Synteresis. Diese kann nicht im allgemeinen Urteil als solchem zerstört werden, sondern in der Anwendung. Die Synteresis ist das seminarium virtutum, möchte also allen der Vernunft unterworfenen Potenzen den Tugendhabitus verleihen. Die Sünde zerstört die Anlage (inclinatio) zur Tugend in den Potenzen und erzeugt an ihrer Stelle der Synteresis widersprechende habitus und Neigungen. Jede Neigung legt jedoch die entgegengesetzte Neigung lahm, und so kann es kommen, daß durch beständiges Sündigen jede Entwicklung der Synteresis zur moralischen Person gehemmt ist.

Aus gutem, der moralischen Norm entsprechendem Handeln entstehen in den vernünftigen Potenzen Dispositionen und habitus, welche den Potenzen eine beständige Richtung nach der Norm geben. Wenn ein Mensch dagegen lange Zeit immer dieser Norm entgegenhandelt, so entstehen in ihm Dispositionen und habitus, welche der Norm widersprechen und zum bösen Handeln hinneigen. Diese habitus nennen wir vitia (Laster) [3]).

Das Laster ist das Gegenteil der Tugend. Die Tugend einer jeden Sache besteht darin, daß die Sache entsprechend ihrer Natur gut disponiert sei. Deshalb besteht das Laster darin, daß die Sache ihrer Natur widersprechend disponiert sei. Das Gut des Menschen besteht nun in einem vernunftgemäßen Sein, und sein Übel in einem der Vernunft widerstrebenden Sein. Wie nun die Tugend ein Gut ist, weil der vernünftigen Natur des Menschen

[1]) 1, 2 q. 109 a. 8. [2]) 1, 2 q. 109 a. 7. [3]) 1, 2 q. 71.

entsprechend, so ist das Laster ein Übel, weil der vernünftigen Menschennatur widersprechend [1]). Aber die Synteresis bleibt unter all diesen verkehrten und sündhaften Neigungen intakt. Der hl. Thomas vergleicht dies sehr schön mit der Durchsichtigkeit eines Körpers. Diese Eigenschaft bleibt, ob auch der Körper noch so sehr von Nebeln umhüllt ist. Diese Nebel können nur das aktuelle Aufnehmen von Strahlen verhindern, niemals aber die Geneigtheit des Körpers, die Strahlen durchzulassen. So kann auch die Geneigtheit der Synteresis zum Guten durch keine Finsternis der Sünde aufgehoben werden, wohl kann ihre Ausstrahlung durch die gesetzten Hindernisse geschwächt werden [2]).

Der hl. Thomas vergleicht diesen Zustand des Sünders geradezu mit der Trunkenheit. Wegen der verkehrten Dispositionen, der Laster und des Ansturmes der Leidenschaften ist die Seele gleichsam betrunken (inebriata passione) [3]). Wenn man einen solchen Menschen fragen würde, ob die Unmäßigkeit etwas Gutes sei, so würde er antworten: Nein. Aber wegen seiner Laster und des Ansturmes der Leidenschaft urteilt er im konkreten Fall, diese konkrete Unmäßigkeit sei gut, eben weil sie seiner Disposition entspricht [4]).

Die Synteresis durchdringt den ganzen Menschen mit dem Licht der Vernunft. Sie prägt allen Potenzen ihr eigenes Bild auf, und dies ist das Abbild Gottes. Sie fügt dem Temperament des Menschen den Charakter bei und zwar den Charakter der moralischen Person und der Gottähnlichkeit. Die Synteresis macht den Menschen zum vollen Menschen und zum Menschen Gottes. Das ist wahre Kultur, Fortschritt und Errungenschaft! Stellen wir diesem Kulturmenschen den Menschen der Sünde gegenüber. Die Anlage der Sinnlichkeit, der fomes peccati, entwickelt sich in ihm zur unmoralischen Persönlichkeit. Er strebt nicht nach oben, nicht nach Gott

---

[1]) 1, 2 q. 71 a. 2.

[2]) 1, 2 q. 93 a. 6: Ipsa naturalis cognitio boni in eis (scl. in malis) obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. Vgl. 1, 2 q. 85 a. 2.

[3]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4.

[4]) 2 d. 39 q. 3 a. 1 ad 4: Sicut ebrii dicunt verba sapientium exterius, quae tamen interius non intilligunt.

und der Vollkommenheit, sondern nach unten, nach dem Sinnlichen, Materiellen und Niedrigen. Der fomes peccati drückt ebenfalls dem ganzen Menschen sein Bild auf, aber nicht dasjenige Gottes, sondern wie der hl. Thomas mit der Hl. Schrift sagt, das Bild eines Tieres[1]). Die Sünde ist also der eigentliche Gegensatz von Kultur, sie ist Rückschritt, Verkümmerung und Entartung des Menschengeschlechtes. Die wahre Kultur erhebt den Menschen zu Gott, das Ideal ist der Gottmensch Jesus Christus. Der göttliche Adelstitel wird durch die Sünde vom Menschen genommen. Er wird in die Ketten des Sklaven geschmiedet[2]). Hier gilt allgemein der Grundsatz: Der Handlung folgt das Sein, denn meine Handlung soll meine moralische Persönlichkeit schaffen. Handle ich tierisch, so werde ich zum Tier; handle ich göttlich, so werde ich Gott ähnlich. Mensch ohne Gott, Moral ohne Gott, Kultur ohne Gott sind Widersprüche in sich. Der Mensch ist Mensch durch das Ebenbild Gottes und wird Übermensch durch die Vervollkommnung dieses Ebenbildes. Moral ist Bewegung des Menschen zu Gott. Ohne Gott hat somit diese Bewegung einen falschen terminus und kann diesem falschen Ziele entsprechend alles Mögliche sein, nur nicht Moral. Kultur ist der Entwicklungsgrad der Menschheit in ihrer Gesamtbewegung zu Gott. Außerhalb dieser Hinordnung zu Gott liegt nicht Entwicklung und Kultur, sondern Entartung und Verkümmerung, Sünde und Laster. Der wahre Übermensch, der Heros der Menschheit, ist nicht das Genie der Wissenschaft und Kunst, sondern das Genie der Moral und Religion. Ein hl. Franziskus übertrifft alle Genies der Welt[3]).

[1]) 1, 2 q. 91 a. 6: Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur . . . Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc, quod feratur secundum impetum sensualitatis; et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quae sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Ps. XLVIII (vers. 21): Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis. [2]) Vgl. 1, 2 q. 91 a. 6 ad 1.

[3]) Dies bedeutet keine Verachtung von Kunst u. Wissenschaft. Vgl. 4 Meteor. lect. 1; Opusc. in lib. Boetii de trinit. q. 6 a. 1. Der hl. Thomas wußte in sich selbst die Vorzüge des Menschen harmonisch zu vereinigen; er,

III. Abschnitt.

Die Synteresis im erlösten übernatürlichen Zustande.

Da uns die Synteresis zu unserm natürlichen Ziele hinordnet, und anderseits das natürliche Ziel nur noch im übernatürlichen Ziele erlangt werden kann, so führt uns die Synteresis auch auf das übernatürliche Ziel hin. Dies kann sie allerdings nicht aus sich, sondern in Verbindung mit der Gnade. Die Gnade setzt aber die Natur voraus. Die Synteresis bewegt sich nur im Bereiche des natürlich Guten und kann aus ihren natürlichen Kräften ohne Gnade keine übernatürlich guten Werke verrichten. Der hl. Thomas selbst verurteilt die gegenteilige Ansicht als pelagianisch[1]).

Im folgenden betrachten wir noch die Weiterentwicklung und Vervollkommnung der Synteresis durch die Übernatur. Als Grundsatz halten wir stets fest: Dem Innewohnen Gottes im Menschen entspricht immer ein neues Abbild Gottes (imago Dei)[2]), und dieses ist wieder der Ausgangspunkt für eine neue Bewegung und Entwicklung. Als Paulus in der Mitte des Areopages stand, erklärte er den versammelten Athenern: Gott hat die Menschen erschaffen, „daß sie Gott suchen sollten, ob sie etwa ihn tasten und finden möchten, obwohl er nicht ferne von jedem aus uns ist, denn in ihm leben wir und bewegen uns und sind wir, wie auch einige von euern Dichtern gesagt haben: Wir sind selbst seines Geschlechtes[3]). Gott ist unser Prinzip und unser Ziel, und Gott bewegt uns zu diesem Ziele. Der Bewegung Gottes entsprechend werden wir zum Ziele hinbewegt[4]). Je mehr Gott in uns ist, desto mehr sind wir in Gott, und wie Gott uns bewegt, so werden wir be-

ein Dichter und ein Genie der Wissenschaft ist zugleich ein Genie der Moral und Religion, ein Heiliger. Die wahre Kultur vereinigt in sich die Vollkommenheit der Religion, Moral, Kunst und Wissenschaft.

[1]) De verit. 16 a. 1 ad 12; Thomas Com. ad Rom. Cap. 2 lect. 3; vgl. 1, 2 q. 109 a. 6; 1, 2 q. 111 a. 2; 1, 2 q. 112 a. 2; 1, 2 q. 113 a. 8; 2 d. 28 q. 1 a. 1. Vgl. N. del Prado O. P., De gratia et libero arbitrio I S. 57 ff.

[2]) 1 q. 93 a. 4.

[3]) Apostelgesch. 17, 27 und 28. [4]) 1, 2 q. 9 a. 4 u. 6; 1 q. 23 a. 1.

wegt. Der Mensch wird jedoch nicht nur von Gott bewegt, sondern entsprechend seiner vernünftigen Natur bewegt er sich selbst unter der Bewegung Gottes[1]). Jede Bewegung setzt jedoch im Menschen einen Ausgangspunkt voraus, eine Anlage und Disposition, wo die Bewegung Gottes anknüpft und von wo die Selbstbewegung ausgeht. Dieser Ausgangspunkt der ganzen Moral ist die Synteresis in sich und in ihrer übernatürlichen Vervollkommnung.

Gott wohnt natürlicherweise im Menschen.

Nur wo Gott schöpferisch tätig ist, existiert etwas. Gott ist in allen Wesen per essentiam, praesentiam und potentiam. Diesem Innewohnen Gottes entspricht in allen Geschöpfen eine gewisse Ähnlichkeit. In den Geschöpfen findet sich eine Spur des Schöpfers. An diese Spur Gottes in der Schöpfung knüpfen wir an, um das Dasein Gottes selbst nachzuweisen. Das Innewohnen Gottes im Menschen ist das Erhabenste, was man sich denken kann. Ich selbst bin mir Fremdling, aber Gott durchdringt mich mehr, als ich mich selbst durchdringe. Gott gibt mir mein Sein und erhält es. Ich bin nicht mein Sein, ich habe es nur von Gott empfangen (ens participatum) und ich bin nur so lange, als mich Gott durchdringt und trägt[2]). Dem natürlichen Innewohnen Gottes im Menschen entspricht eine natürliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott. Diese natürliche Ähnlichkeit des Menschen mit Gott ist die imago Dei, das Ebenbild Gottes im Menschen. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist der Abschluß der Schöpfung des Menschen[3]). Nachdem der hl. Thomas im ersten Teil der Summa die Existenz Gottes bewiesen hat, beweist er die Schöpfertat Gottes und schreitet vorwärts bis zum Menschen, der das Ebenbild Gottes ist. Nicht beim gewöhnlichen Sein des Menschen, sondern hier beim Ebenbild Gottes knüpft der hl. Thomas seine Moral

---

[1]) 1, 2 q. 9 a. 1 u. 3; 1 q. 2 a. 3 ad 2; 1 q. 22 a. 2 ad 4; 2, 2 q. 23 a. 2.

[2]) 1 d. 37 q. 1 a. 1: Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei, quae nec incipere, nec durare posset nisi per operationem Dei, per quam suo operi coniungitur, ut in eo sit.

[3]) 1 q. 93 prol.: Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

an. Gott schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde. Hier beginnt der Mensch. Er soll dieses Ebenbild immer mehr vervollkommnen, Gott ähnlicher gestalten, selbst Schöpfer seiner Vollkommenheit werden, bis er sein Ziel erreicht [1]).

Diesem natürlichen Ebenbild entspricht somit eine natürliche Bewegung des Menschen zu Gott [2]). Und diese Bewegung geht aus von einer natürlichen Inklination und Disposition im Intellekte. Es ist die Synteresis und im Willen ist es die natürliche rectitudo der Willenspotenz selbst. Gerade diese Anlage der Synteresis und des Willens gehören in besonderem Maße zum Ebenbild Gottes [3]). So erklärt der englische Lehrer: Dieses Licht der Vernunft, durch welches uns die Prinzipien bekannt sind, ist uns von Gott eingegeben, gleichsam ein gewisser Abglanz der in uns sich widerspiegelnden unerschaffenen Wahrheit [4]). Die Synteresis ist das Siegelbild des göttlichen Antlitzes in unserer Seele. Wie wir den Menschen durch sein Antlitz erkennen, so erkennen wir auch Gott durch sein Antlitz, das Antlitz Gottes aber ist die Wahrheit. Von dieser Wahrheit Gottes erstrahlt ein Abglanz in unserm Intellekt. Und dies ist ein Licht, nämlich der Funke unserer Seele, und dieses Licht läßt uns das Gute erkennen [5]).

[1]) Wir zitieren hier den Prolog des hl. Thomas zur ganzen Moral. Er zeigt uns klar die Richtigkeit der oben angeführten Gedanken. 1, 2 prolog.: Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum; postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, id est de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.

[2]) 1 q. 93 a. 4.

[3]) 1 q. 93 a. 4: Imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Vgl. a. 9 ad 3; 1, 2 q. 19 a. 4 ad 3.

[4]) de verit. 11 a. 1; Opusc. 4; 1 q. 84 a. 5.

[5]) Psalm. 4, 6—7: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine. In seinem Kommentar zu diesem Psalmvers sagt der hl. Thomas: Ratio naturalis indita nobis docet discernere bonum a malo.

Das Göttliche[1]) und Erhabene der Synteresis und des menschlichen Intellektes gibt der hl. Thomas in den schönsten Benennungen zu erkennen. Sie zeigen uns sofort, daß die Synteresis die natürliche Grundlage für jede Annäherung zu Gott ist. Wir heben im folgenden nur einige der bezeichnendsten Benennungen hervor. Der menschliche Intellekt und speziell die Synteresis ist: Impressio divini luminis in nobis[2]); lumen rationis divinitus interius inditus, quo in nobis loquitur Deus[3]); quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scl. Deo[4]); virtus derivata a superiori intellectu[5]); quaedam participata similitudo luminis increati[6]); sigillatio divini luminis in nobis[7]); principium intrinsecum scientiae . . . inest nobis divinitus[8]); lumen rationis quod in nobis est, . . . est lumen vultus Tui (Dei), id est a vultu Tuo derivatum[9]); huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis[10]).

Insofern unser Intellekt und besonders die Synteresis imago Dei sind, bilden sie den gegebenen Anknüpfungspunkt für die ganze Mystik und für das Leben der Gnade.

Gott wohnt im Menschen durch die Gnade.

Die heiligmachende Gnade ist eine Teilnahme an der göttlichen Natur und gibt uns ein neues Sein, eine neue Natur[11]). Diesem übernatürlichen Innewohnen entspricht auch eine übernatürliche Bewegung zu Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Und dieser Bewegung entspricht wiederum eine neue Disposition und Inklination in den vernünftigen Potenzen. Es ist der Glaube

---

Et ideo dicit: Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine etc. Vultus Dei est id per quod Deus cognoscitur: sicut homo cognoscitur per vultum suum, hoc est veritas Dei. Ab hac veritate Dei refulget similitudo lucis suae in animabus nostris. Et hoc est quasi lumen, et est signatum super nos, quia est superior in nobis, et est quasi quoddam signum super facies nostras, et hoc lumine cognoscere possumus bonum. Vgl. Opusc. 4; 1 q. 84 a. 5; 1, 2 q. 19 a. 4; q. disp. de anima a. 5; 1, 2 q. 91 a. 2.

[1]) 2, 2 q. 19 a. 3 ad 1. [2]) 1, 2 q. 91 a. 2. [3]) de verit. 11 a. 1 ad 13.
[4]) q. disp. de anima a. 5. [5]) 1 q. 79 a. 4. [6]) 1 q. 84 a. 5.
[7]) 1 q. 84 a. 5. [8]) 2 C. G. 75. [9]) 1, 2 q. 19 a. 4.
[10]) de verit. 11 a. 1 f., vgl. ad 17.
[11]) 1, 2 q. 62 a. 1, a. 3.

im Intellekt und die Hoffnung und Liebe im Willen[1]). Der Glaube ist ein neuer Instinkt, instinctus Dei, der unsern natürlichen Instinkt der Synteresis verstärkt[2]). Die theologischen Tugenden ordnen den Menschen zum übernatürlichen Ziele hin, wie die natürliche Hinneigung den Menschen zum natürlichen Ziele hinordnet. Die Notwendigkeit der übernatürlichen Stärkung unserer Synteresis durch den Glauben brauchen wir wohl nicht zu beweisen, wenn wir die Erhebung und Berufung des Menschen zu einem übernatürlichen Ziele voraussetzen. Es gibt eine doppelte Glückseligkeit des Menschen, eine natürliche und eine übernatürliche[3]). Die natürliche Glückseligkeit wird vom Menschen kraft der Synteresis erkannt und erstrebt. Die übernatürliche Glückseligkeit übersteigt jedoch alle Kräfte der Natur. Diese übernatürliche Glückseligkeit kann nur mit göttlicher Kraft erworben werden. An dieser göttlichen Kraft nimmt der Mensch durch die Gnade teil, indem er durch Christus in Gemeinschaft mit der göttlichen Natur getreten ist[4]). Hier genügen die natürlichen Kräfte der Synteresis nicht mehr, um dieser Übernatur entsprechend zu handeln. Deshalb müssen dem Menschen neue Kräfte und Prinzipien verliehen werden, welche ihn zur ewigen Seligkeit hinordnen[5]).

In bezug auf den Verstand erhält der Mensch gewisse übernatürliche Prinzipien, welche kraft göttlichen Lichtes erfaßt werden. Dies sind die Glaubenswahrheiten, und deren Tugend heißt Glaube. Auch der Wille muß auf jenes übernatürliche Ziel hingeordnet werden. Er muß die Hinneigung zum Ziel erhalten, damit er das Ziel als etwas Erreichbares erstrebe. Dies geschieht durch die Tugend der Hoffnung. Ferner muß er auch eine Konformität mit dem Ziele selbst besitzen, er muß mit dem Ziele vereinigt und in dasselbe umgewandelt werden. Dies geschieht durch die Liebe[6]).

[1]) 1 q. 93 a. 4: Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae.

[2]) 1, 2 q. 68 a. 2; 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2.

[3]) 1, 2 q. 62 a. 1, q. 3 a. 2 ad 4, q. 5 a. 5.

[4]) 2 Petr. 1, 4. [5]) 1, 2 q. 62 a. 1, q. 109 a. 3 ad 1.

[6]) 1, 2 q. 62 a. 3 ad 1; 1, 2 q. 63 a. 3; 1, 2 q. 68 a. 1; 1, 2

Glaube und Liebe treten in eine Wechselwirkung mit der Synteresis. Die Synteresis ist von düstern Nebeln der Sünde umgeben, welche ihren Ausblick und ihren freien Zug zum letzten Ziele trüben und hemmen, die Wunden der Natur sind der Synteresis entgegengetreten. Die erste Arbeit von Glaube und Liebe ist die Entfernung oder Verminderung der Hindernisse, welche die Synteresis gefangen halten. Die Gnade zerstört die Sünde vollständig. Die Kluft, welche sich zwischen Gott und seinem Abbilde geöffnet hat, verschwindet und der Mensch tritt wieder in die richtige Beziehung zu Gott. Die Wunden der Natur werden, wenn auch nicht ganz geheilt, so doch vermindert. Der fomes peccati wird immer mehr ausgetilgt, die Unkenntnis macht einer neuen erhabenen Kenntnis Platz, und der verkehrte Wille wird zum Guten, zu seinem Herrn und Gott hingewandt. Dadurch erhält die Synteresis wieder Bewegungsfreiheit. Ihre natürlichen Feinde sind entfernt oder gefangen gehalten. Sie muß weniger ihre Kraft im Kampfe mit dem Bösen verlieren, sondern sie kann sich in voller Entfaltung dem Guten hingeben. Durch Glaube und Liebe wird nicht nur ein Gnadenmensch geschaffen, sondern auch der natürliche Mensch wird vervollkommnet, wird gleichsam mehr Mensch. Die erste Wirkung von Glaube und Liebe ist die Heilung des Menschen. Das Ebenbild Gottes wird im Menschen in seiner Schönheit und Wahrheit wiederhergestellt [1]). Der Glaube ist jedoch nicht nur heilende Gnade, sondern er ist ein neues Licht und neue Kraft, eine übernatürliche virtus [2]).

Die natürliche Anlage der Synteresis ist ein lumen, welches unsern Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, die Distanz zwischen dem Objekt und der Kapazität vermindert und die Potenz in die Nähe eines primären Aktes bringt. Dasselbe bewirkt das Glaubenslicht, das übernatürliche lumen fidei. Unser intellectus possibilis ist in unbegrenzter Kapazität zu aller Wahrheit. Es fehlt

---

q. 93 a. 6; 1, 2 q. 68 a. 4 ad 3: Prima autem unio hominis (nempe cum Spiritu sancto) est per fidem, spem et caritatem.

[1]) de malo 5 a. 1 ad 1.

[2]) 3 q. 62 a. 3; 1 q. 95 a. 4 ad 1; 1, 2 q. 109 a. 7 u. 9.

ihm jedoch in bezug auf die übernatürliche Wahrheit jedes Erkenntnislicht, jede Kraft oder virtus. Die Natur kann niemals die Distanz zwischen reiner natürlicher Kapazität und übernatürlichen Wahrheiten überbrücken. Nun gießt Gott dem intellectus possibilis das Glaubenslicht ein und verstärkt so das natürliche Licht unserer Vernunft [1]). Dies ist eine neue virtus, welche den Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, ihm eine neue Spannung und Aufmerksamkeit für die übernatürlichen Wahrheiten gibt und ihn in die Nähe der übernatürlichen Wahrheiten bringt. Sobald von außen — fides ex auditu — die übernatürlichen Wahrheiten vorgelegt werden, geht jene virtus und Spannung in den Akt über und stimmt mit voller Sicherheit jenen ersten Prinzipien eines neuen, übernatürlichen Lebens bei [2]). Weder das Glaubenslicht noch das Glaubensobjekt fallen unter die natürliche Gewalt unseres Intellektes. Das Glaubenslicht erhalten wir bei der Taufe. Das Glaubensobjekt — die übernatürliche Wahrheit — legt uns die Kirche vor. Sie ist die von Gott berufene Hüterin der geoffenbarten Wahrheiten.

Der Glaube steckt der Synteresis als neues unendlich schönes Ziel das höchste Gut vor [3]). Dies ist nicht mehr ein Gut im allgemeinen, sondern es ist das konkrete höchste Gut, demgegenüber alle andern Güter nur Schatten sind. Wie mit der Kraft des Magneten auch die Kraft der Anziehung wächst, so muß mit der Güte des Zieles der Drang und Hang der Synteresis wachsen. Und hier tritt Gott selbst, das höchste Gut als Ziel der Synteresis entgegen. Die Synteresis wird durch das Glaubenslicht gekräftigt, damit sie dieses neue Ziel und höchste Gut erkennen kann, und zugleich verleiht der Glaube unserer Synteresis noch neue Kraft, damit sie entsprechend dem neuen Ziel und der neuen Erkenntnis mit voller Kraft das höchste Gut erstreben kann. Der Instinkt und der Impuls der Synteresis ist ins Übernatürliche gesteigert: Gott ist zu lieben, das Gute ist zu tun, die ewige Glückseligkeit ist zu erstreben. Das natürliche Licht des Intellektes verschafft uns eine doppelte primäre Erkenntnis, nämlich eine spekulative und eine praktische. Dieses natür-

[1]) 1 q. 12 a. 13. [2]) 1, 2 q. 62 a. 3. [3]) 2, 2 q. 8 a. 1 ad 2.

liche Licht wird verstärkt durch das Glaubenslicht. Und so tritt auch im Glauben eine doppelte Reihe von Prinzipien auf: spekulative und praktische. Der Glaube betrachtet vor allem die ewige Wahrheit und ist demnach besonders spekulativ. Indem der Glaube durch die Liebe tätig wird [1]), ist er Ausgangspunkt der praktischen Erkenntnis und Tätigkeit [2]). Die ewige Wahrheit ist eben auch unser letztes Ziel, auf welches all unser Streben und Handeln geht. Deshalb umfaßt der Glaube mit dem letzten Ziel auch alle Mittel zum Ziele und wird dadurch praktisch [3]) und vervollkommnet direkt die Synteresis.

Mit der Gnade beginnt eine neue Bewegung zu Gott, eine höhere Moral, die Moral der Übernatur. Deshalb muß wiederum der ganze Mensch durch neue Tugenden der begnadigten Synteresis entsprechend disponiert werden [4]). Wie im natürlichen Gebiete die Tugenden nötig sind, um gut zu handeln, so bedürfen wir auch im Übernatürlichen der eingegossenen Tugenden, welche uns als Kinder Gottes gut handeln lassen. Wenn wir unter der Synteresis einen Anfangsbesitz (inchoatio) unseres letzten Zieles verstehen, so ist unsere natürliche Synteresis etwas höchst Unvollkommenes, denn sie ist nur der Anfangsbesitz unseres natürlichen Zieles [5]). Der Glaube ist die neue Synteresis des Menschen, der ihm den Anfangsbesitz des übernatürlichen Zieles gibt. Aber der Glaube stellt sich nicht neben die Synteresis, sondern er erhebt, durchdringt und kräftigt dieselbe. Unsere natürliche Synteresis handelt vermittelst der Gnade in übernatürlicher Kraft [6]).

Gott wohnt im Menschen durch die Gaben des Hl. Geistes.

Der Instinkt des Hl. Geistes ist dort notwendig, wo der Instinkt unserer Vernunft nicht ausreicht [7]). Unsere Vernunft besitzt nun eine

---

[1]) 2, 2 q. 4 a. 2 ad 3. [2]) 2, 2 q. 8 a. 6, q. 1 a. 7.

[3]) 2, 2 q. 9 a. 3

[4]) 1, 2 q. 110 a. 3: Sicut enim virtutes acquisitae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis, ita virtutes infusae perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiae.

[5]) 1, 2 q. 65 a. 2; 2, 2 q. 23 a. 7 und 8.

[6]) 2, 2 q. 4 a. 1: Fides est habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus.

[7]) 1, 2 q. 68 a. 2.

doppelte Vollkommenheit. Sie besitzt den natürlichen Instinkt und das natürliche Licht. Ferner besitzt sie eine übernatürliche Vollkommenheit in den theologischen Tugenden. Die Synteresis und das natürliche Licht unserer Vernunft sind in sich zwar unvollkommener als die übernatürlichen Tugenden, aber die ersteren besitzen wir in vollkommenerem Grade als die zweiten.

Der hl. Thomas sagt, daß wir das Licht unserer Vernunft in vollem Besitze haben, die übernatürlichen Tugenden jedoch nur unvollkommen besitzen [1]. Deshalb genügt das natürliche Urteilsvermögen des Menschen in bezug auf das natürliche Ziel [2]. Wird auch hierin der Mensch von einem speziellen göttlichen Instinkt geleitet, so ist dies ein Geschenk der überschwänglichen Güte Gottes.

In bezug auf das übernatürliche Ziel bewegt die Vernunft, insofern sie die theologischen Tugenden besitzt. Weil diese Tugenden die Vernunft nur unvollkommen informieren, genügt die Bewegung der Vernunft nicht, um das Ziel zu erreichen. Hier muß notwendig der Instinkt und der Antrieb des Hl. Geistes eingreifen, wenn das übernatürliche Ziel erreicht werden soll [3]. Es ist dem Menschen, trotz aller natürlichen und übernatürlichen Tugenden nicht möglich, immer das Richtige zu erkennen und zu tun und alle natürlichen Fehler und ungeordneten Neigungen zu besiegen. Aber jener, der Wissen und Macht über alles besitzt, kann uns durch seine Leitung und Bewegung von jedem Fehltritte ferne halten [4].

---

[1]) 1, 2 q. 68 a. 2: Nam prima (perfectio) habetur ab homine quasi plena possessio, secunda autem habetur quasi imperfecta.

[2]) 1, 2 q. 109 a. 1 ad 2: Sol intellegibilis, qui est Deus, illustrat interius. Unde ipsum lumen naturale animae inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quae pertinent ad naturalem cognitionem. Et ad hoc non requiritur alia illustratio: sed solum ad illa quae naturalem cognitionem excedunt.

[3]) 1, 2 q. 68 a. 2: Sed in ordine ad finem ultimum supernaturalem, ad quem ratio movet secundum quod est aliqualiter et imperfecte formata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti secundum illud Rom. VIII: Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt; et si filii, et haeredes; et in Psalmo CXLII dicitur: Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam; quia scilicet in haereditatem illius terrae beatorum nullus potest pervenire, nisi moveatur et deducatur a Spiritu sancto. Vgl. ad 2. [4]) 1, 2 q. 68 a. 2 ad 3.

Die Gaben des Hl. Geistes disponieren den Menschen zu einer speziellen Bewegung von seiten des Hl. Geistes[1]).

Zur vollkommenen Aufnahme der Bewegung und zur vollkommenen Selbstbewegung unter jener ersten Bewegung bedarf die vernünftige Potenz einer entsprechenden Disposition und Inklination[2]). Der Mensch ist allerdings ein Intrument in der Hand Gottes, aber kein lebloses, das nur bewegt wird, ohne sich selbst zu bewegen[3]), sondern Gott bewegt den Menschen so, daß er sich selbst bewege, und deshalb bedarf der Mensch der habituellen Disposition[4]).

Der hl. Thomas fügt noch ein anderes, ebenso wichtiges Prinzip bei. Je höher und vollkommener der Beweger ist, desto vollkommener muß auch die Disposition des Bewegten sein, wie auch der Geist eines Schülers um so befähigter sein muß, je höher die vorgetragene Wissenschaft ist[5]).

Die Gaben des Hl. Geistes sind demnach übernatürliche Dispositionen, durch welche der Menschengeist vervollkommnet wird, damit er rasch, leicht und sicher dem göttlichen Instinkt folgt. Wie die moralischen Tugenden den Menschen disponieren, daß er vollkommen der Synteresis und der Vernunft folgt, so disponieren die Gaben des Hl. Geistes den Menschen, daß er vollkommen dem Einfluß des Hl. Geistes folgt[6]).

Vier Gaben des Hl. Geistes, nämlich Weisheit, Verstand, Rat und Wissenschaft bauen direkt auf dem Glauben auf und stärken

[1]) 1, 2 q. 68 a 1: Ista septem (dona) enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quandam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens: unum quidem interius, quod est ratio, aliud autem exterius, quod est Deus. Vgl. 1, 2 q. 9 a. 4 ad 3.

[2]) 1, 2 p. 68 a. 1: Manifestum est autem quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore.

[3]) 1, 2 q. 21 a. 4 ad 2; 1, 2 q. 10 a. 4.

[4]) 1, 2 q. 68 a. 3 ad 2; 2, 2 q. 4 a. 2.

[5]) 1, 2 q. 68 a. 1: Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur.

[6]) 1, 2 q. 68 a. 1: Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus, ad hoc quod divinitus moveatur . . . Secundum ea (dona) homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina. Die Menschen sind ja instrumenta (1, 2 q. 68 a. 3 ad 2, a. 4 ad 3) oder quaedam organa (1, 2 q. 68 a. 4 ad 1) des Hl. Geistes.

unsern Verstand [1]). Sie beziehen sich auf die übernatürliche Erkenntnis, welche vom Glauben begründet wird, und sind somit wie der Glaube selbst nicht nur spekulativ, sondern auch praktisch [2]). Die Gabe des Rates ist nur praktisch, denn sie berät über die richtigen Mittel zur Erreichung des ewigen Zieles [3]).

Die Gabe des Hl. Geistes, welche direkt die Synteresis vervollkommnet, ist die Weisheit (bonum sapientiae); auf diese Gabe baut die mystische Theologie auf.

Die Gabe der Weisheit vervollkommnet das natürliche Wissen und den Glaubenshabitus. Sie erhebt sich jedoch vermittelst der Liebe noch höher und nähert sich der Vollkommenheit der Anschauung und des Wissens der Seligen im Himmel. Die Gabe der Weisheit ist eine Vervollkommnung und Disponierung unseres Intellektes, damit wir in der Erkenntnis der göttlichen Dinge dem Instinkte des Hl. Geistes folgen [4]). Die Weisheit ist somit eine neue rectitudo unseres Urteils in bezug auf die praktische und kontemplative Erkenntnis der göttlichen Dinge [5]).

Die Weisheit ist der Instinkt des Hl. Geistes im Menschen. Beim natürlichen Instinkt der Synteresis war sowohl das Prinzip als der Modus der Bewegung vom Menschen. Beim Instinkt Gottes durch den Glauben war das Prinzip der Bewegung von Gott, aber der Modus vom Menschen. Beim Instinkt des Hl. Geistes ist sowohl Prinzip als Modus der Bewegung vom Hl. Geiste [6]).

---

[1]) 2, 2 q. 8 a. 6, q. 9 a. 3. Die sieben Gaben des Hl. Geistes sind: Weisheit, Verstand, Rat, Stärke, Wissenschaft, Frömmigkeit, Gottesfurcht. Isaias 11, 2 u. 3. Davon wenden sich Frömmigkeit, Stärke und Gottesfurcht an die Willenskraft, die anderen vier an die Erkenntniskraft. Vgl. 1, 2 q. 68 a. 4.

[2]) 2, 2 q. 8 a. 6. Der hl. Thomas retraktiert hier die teilweise entgegengesetzte Ansicht, die er in 1, 2 q. 68 a. 4 vertreten hat.

[3]) 2, 2 q. 8 a. 8 ad 3.

[4]) 1, 2 q. 68 a. 1: Istae perfectiones vocantur dona non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur, ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.

[5]) Der Philosoph betrachtet die Weisheit nur nach ihrem Erkenntnischarakter. Hier interessiert uns jedoch vor allem der pragmatische und aktive Charakter der Weisheit, insofern die Weisheit das ganze menschliche Leben leitet und regelt. 2, 2 q. 19 a. 7.

[6]) Vgl. 1, 2 q. 68 a. 2 und ad 1.

Hier tritt die Menschenvernunft zurück. Sie muß nicht mehr mühsam beraten, sondern sie folgt dem innern göttlichen Instinkt [1]). Die Weisheit geht hervor aus der Vereinigung mit dem Hl. Geist, und hat verschiedene Grade, denn der Geist Gottes weht wo er will [2]).

Jeder Gerechte nimmt insoweit teil an den Gaben des Hl. Geistes und besonders der Weisheit, als dies zu seinem Heile notwendig ist. Diese rectificatio fehlt keinem Menschen, außer er befindet sich in der Todsünde. Die Übernatur läßt im Notwendigen ebensowenig einen Mangel zu als die Natur. Neben der allgemeinen Teilnahme an den Gaben des Hl. Geistes, gibt es noch eine besondere, vollkommenere, sowohl in der Betrachtung der göttlichen Geheimnisse als auch in der Leitung seiner selbst und anderer entsprechend den göttlichen Normen [3]). Und dies ist das eigentliche Gebiet der Mystik [4]).

Die Synteresis will die Wahrheit zu unserer Wahrheit und das Gute zu unserm Gute werden lassen. Sie will das Gute erleben und verkosten und sich gleichsam mit ihm zu einer Natur vereinigen. Dies geschieht in möglichster Vollkommenheit durch die Gaben des Hl. Geistes. Sie lassen uns dem Hl. Geiste ähnlich werden und den Sohn Gottes erkennen und empfinden. Dieses Empfinden geschieht durch eine gewisse erlebte Erkenntnis oder Erfahrung in der Weisheit [5]). In der Weisheit gelangt daher die

[1]) 1, 2 q. 68 a. 1: His qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana.

[2]) Ev. Ioan. 3, 8.

[3]) 3 d. 35 q. 2 a. 1 ad 1: Procedit enim sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.

[4]) Apoc. 2, 7: Qui habet aurem, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis Vincenti dabo edere de ligno vitae, quod est in Paradiso Dei mei. Vom hl. Johannes a Cruce sagt das Breviarium Romanum VI. Lectio: In divinis explicandis arcanis aeque ac sancta Teresia, Apostolicae Sedis iudicio, divinitus instructus libros de mystica Theologia caelesti sapientia refertos conscripsit.

[5]) 1 q. 43 a. 5 ad 2: Anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum caritatis anima Spiritui sancto assimilatur . . . Et ideo signanter dicit Augustinus quod Filius mittitur, cum a quoquam cognoscitur atque percipitur. Perceptio autem experimen-

Synteresis zum höchsten Verkosten der höchsten Wahrheit und Güte [1]).

Die Tugendfülle, welche aus dieser höchsten Entfaltung der Synteresis und Weisheit hervorsprießt, nennt der hl. Thomas geradezu virtutes beatorum (virtutes purgati animi). Die Klugheit ist nur mehr auf Göttliches bedacht, die Mäßigkeit und Starkmut kennt die irdischen Begierden und Leidenschaften nicht mehr, und die Gerechtigkeit hat mit dem göttlichen Geiste einen ewigen Treuebund geschlossen. Dies ist nach dem hl. Thomas eine Tugendfülle, welche nur wenigen begnadigten Personen zukommt [2]). Das Ideal einer begnadigten und natürlichen Entfaltung der Synteresis finden wir in der allerseligsten Jungfrau Maria. Nach ihrer höchsten Vereinigung mit Christus finden wir sie in der Gnadenfülle, als Tempel des Hl. Geistes. Nie wurde Maria auch nur von der leisesten Makel der Sünde befleckt. Der fomes peccati ist ausgetilgt, und sie ist im Guten vollständig befestigt. Somit entfaltet sich die Synteresis frei und in voller natürlicher Kraft. Diese Kraft der Synteresis wird durch sämtliche göttliche und übernatürliche Tugenden aufs höchste gesteigert. Und die Gaben des Hl. Geistes erhoben die Weisheit der allerseligsten Jungfrau zu einer unaussprechlichen Kontemplation [3]). Ihre Liebe aber steigerte sich zu dem Grade, daß sie gewürdigt wurde, Mutter Gottes zu werden. Deshalb ist die allerseligste Jungfrau Maria nebst der Menschennatur Christi das höchste und vollkommenste Ideal der Menschheit.

Die Gaben des Hl. Geistes sind der letzte Grund der Sicherheit und Wahrheit unseres Handelns.

Trotz der Sicherheit, die uns die Synteresis, das Gewissen, die Klugheit, und alle moralischen und übernatürlichen Tugenden geben, sind wir noch nicht gegen alle Fehltritte gesichert. Der göttliche Instinkt muß uns leiten, dann wandeln wir sicher dem göttlichen

---

talem quamdam notitiam significat. Et haec proprie dicitur sapientia, quasi sapida scientia . . .

[1]) Bis zu welchem Grade dies geschehen kann, siehe de verit. 18 a. 1 ad 1 und ad 4, und a. 2; 1 q. 94 a. 1; 2, 2 q. 174 a. 2; 2, 2 q. 180; de verit. 12; 2, 2 q. 171 ff.

[2]) 1, 2 q. 61 a. 5. [3]) 3 q. 27 a. 4 ad 2 und a. 5 ad 3.

Gesetz entsprechend auf der Bahn der Vollkommenheit zum letzten Ziele. Hier haben wir das vollständige Moralsystem des hl. Thomas. Moral ist die Bewegung des Menschen zu Gott[1]. Ausgangspunkt und Norm dieser Bewegung ist der Anfangsbesitz des letzten Zieles im menschlichen Intellekte, nämlich die Synteresis, der Glaube und die Weisheit. Diese habituelle sichere rectitudo gibt der ganzen Bewegung die Direktion und Sicherheit. Unsere volle moralische Persönlichkeit wird ausgebaut durch die Synteresis mit allen natürlichen Tugenden, durch den Glauben mit allen übernatürlichen Tugenden und durch die Gaben des Hl. Geistes.

Handeln wir aus dieser vollen Persönlichkeit heraus, so sind wir sicher, immer gut zu handeln. Wer gut ist, handelt gut. Man kann nicht einwenden, daß der hl. Thomas hier zu außerordentlichen Mitteln, gleichsam zu einem wunderbaren Eingreifen Gottes seine Zuflucht nehme. Wie die Gnade kein außerordentliches Mittel ist, um zum Ziele zu gelangen, so auch nicht die Gaben des Hl. Geistes. Beide sind als notwendige und allgemeine Faktoren von Gott in den Heilsplan aufgenommen und fehlen keinem Gerechten[2].

Hier zeigt sich die menschliche Würde neben der menschlichen Ohnmacht. Alle menschlichen Fähigkeiten, selbst gestärkt durch die übernatürlichen Tugenden, reichen nicht hin, um den Menschen zum Ziele zu führen. Gott ist das Alpha und Omega auch in unserer Seligmachung. Nicht Menschenrat, nicht Menschentat[3], sondern der Instinkt und die Bewegung des Hl. Geistes führen uns zum ewigen Leben.

Diese Bewegung des Hl. Geistes berührt unsern innersten Willen und erhebt ihn zur vollkommensten Freiheit. Je mehr uns Gott bewegt, desto freier sind wir, denn Gott bewegt alles der Natur entsprechend[4]. Wie Gott meinem Ich näher steht,

[1]) 1 q. 2 Prolog.

[2]) 1, 2 q. 68 a. 2; 1, 2 q. 68 a. 3 ad 1 und ad 3. Die Abhängigkeit der dona von der caritas siehe in 1, 2, q. 68 a. 5.

[3]) 1, 2 q. 68 a. 1, a. 5. Vgl. 1, 2 q. 9 a. 6 ad 3.

[4]) 1 q. 83 a. 1 ad 3: Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est: sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius.

als ich selbst, so steht er auch meinem freien Willen näher, als der Wille sich selbst. Wie der Wille sich frei bewegen kann, so bewegt er sich um so vollkommener und freier, je mehr die Bewegung aus dem Innersten des Willens herauskommt, also je mehr ihn Gott bewegt [1]).

Jetzt haben wir die Synteresis, das semen virtutis, die Anlage unserer moralischen Person, in ihrer vollen Kraft gesehen. Sie wird übernatürlich gekräftigt durch den Glauben und durch die Gaben des Hl. Geistes. Diese Samenanlage muß sich entwickeln zur moralischen Person, zum natürlichen und übernatürlichen Tugendbaum. Ein solcher Baum, der seine letzte und höchste Kraft vom Hl. Geist selbst hat, muß herrliche Früchte tragen. Es sind die „Früchte des Hl. Geistes“ (fructus Spiritus sancti) [2]). Der Name Frucht ist wiederum vom materiellen Gebiete auf das geistige übertragen worden. Die Frucht des Baumes ist dasjenige, was vom vollkommenen Baum hervorgebracht wird und einen Wohlgeschmack (suavitatem) in sich schließt. So nennen wir auch die menschlichen Handlungen Früchte des Menschen. Auch diese Handlungen haben einen Wohlgeschmack, eine Freude und Lust im Gefolge. Die natürlich guten Handlungen sind Früchte der Synteresis (semen virtutis). Die höchsten übernatürlichen Handlungen sind Früchte des Hl. Geistes, welche aus göttlichem Samen gereift sind (semen divinum) [3]). Wenn wir die menschlichen Handlungen, welche hervorgehen aus den Gaben des Hl. Geistes, in sich betrachten, in ihrer Güte und ihrem Wohlgeschmack, so nennen wir sie Früchte. Insofern sie uns jedoch

Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem. Vgl. 1 q. 105 a. 4 ad 1 und ad 3; 1, 2 q. 10 a. 4 ad 1; de malo 3 a. 2 ad 4; de div. nom. cap. 5 lect. 3; q. disp. de pot. 3 a. 7; 2 C. G. 89; Quodlib. 1 a. 7 ad 2.

[1]) 2 Cor. 3, 17: Ubi autem Spiritus Domini, ibi libertas. Rom. 8, 14: Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.

[2]) Die Früchte des Hl. Geistes sind nach Gal. 5, 22 und 23: Liebe, Freude, Friede, Geduld, Milde, Güte, Langmut, Sanftmut, Treue, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Keuschheit. Vgl. 1, 2 q. 70 a. 1 und 3.

[3]) Vgl. 1, 2 q. 70 a. 1.

hinordnen zur ewigen Glückseligkeit, haben sie den Charakter der Blüten[1]). Die herrlichsten und vollkommensten Früchte nennt der hl. Thomas „Seligkeiten" (beatitudines). Die Seligkeit ist das letzte Ziel des Menschen. Man sagt nun, derjenige besitze schon sein Ziel, welcher eine berechtigte Hoffnung hegt, sein Ziel zu erreichen. Die Hoffnung, das Ziel zu erreichen, entsteht dadurch, daß jemand dem Ziele entsprechend sich vorwärts bewegt. Der ewigen Glückseligkeit nähern wir uns durch die Akte der Tugenden und vor allem der Gaben des Hl. Geistes. Deshalb heißen diese Akte auch Seligkeiten, indem sie schon ein gewisser Besitz der ewigen Seligkeit sind[2]).

Gott wohnt in vollkommenstem Sinne im Menschen in der höchsten Vereinigung im Himmel.

Gott wird allen alles sein[3]). Diesem Innewohnen entspricht wiederum eine neue Tätigkeit. Es ist die Anschauung Gottes, und die Inklination und Disposition dazu geschieht durch das lumen gloriae[4]). Dieses lumen gloriae ist die höchste Stufe der Erleuchtung des Menschen durch Gott. Diese Erleuchtung hat begonnen bei der Schöpfung, indem Gott dem menschlichen Intellekt ein Schwergewicht, eine Spannkraft zu den ersten primären Wahrheiten mitgab. Diese virtus der Synteresis wurde erhoben und vervollkommnet durch das Glaubenslicht und die Gaben des Hl. Geistes, welche den menschlichen Intellekt zum Empfang übernatürlicher, göttlicher Wahrheiten disponierten[5]). Das lumen gloriae steigert alle diese Kräfte des Intellektes, um die Wesenheit Gottes selbst zu schauen. Gott ist die Zentralsonne der Wahrheit, reiner Akt ohne jede Möglichkeit. Deshalb ist er in sich auch am vollkommensten erkennbar. Aber gerade durch die Unendlichkeit des Glanzes

---

[1]) 1, 2 q. 70 a. 1 ad 1: Opera igitur nostra inquantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed inquantum ordinantur ad finem vitae aeternae, sic magis habent rationem florum. Unde dicitur Eccli XXIV, (23): Flores mei fructus honoris et honestatis.

[2]) 1, 2 q. 69 a. 1; 1, 2 q. 70 a. 2; 2, 2 q. 121 a. 1 und 2.

[3]) 1 Cor. 15, 28; vgl. 1, 2 q. 68 a. 6.

[4]) 1 q. 93 a. 4: Homo Deum actu cognoscit et amat perfecte, et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. Unde super illud Ps. IV „Signatum est super nos lumen vultus Tui Domine", Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet creationis, recreationis et similitudinis. [5]) 1 q. 12 a. 2.

und Lichtes wird unser schwacher Intellekt verhindert, Gott zu schauen, ähnlich wie das Auge der Fledermaus das Sonnenlicht nicht schauen kann wegen der Schwäche ihres Auges und der Lichtfülle der Sonne [1]).

Hier ist eine neue Erkenntniskraft notwendig, eine neue virtus, welche den menschlichen Intellekt aus seiner reinen Kapazität heraushebt, ihn erleuchtet und stärkt und ihn in die Nähe seines Objektes, der göttlichen Wesenheit bringt. Die göttliche Wesenheit selbst wird intelligible Form unseres Intellektes. Zur Aufnahme und Erkenntnis einer solchen Form bedarf der menschliche Intellekt göttlicher Erleuchtung und Kräftigung [2]). Diese neue virtus unseres Intellektes ist eine höchste Teilnahme an der göttlichen Erkenntniskraft selbst [3]). In lumine tuo videbimus lumen [4]). Durch dieses Licht der ewigen Glorie wird der Mensch gottähnlich, deiformis [5]). Da gehen alle Dispositionen, die sich in uns finden und uns auf das letzte Ziel hinordnen, in ein vollkommenes Sein über. Die Synteresis als Anfangsbesitz des natürlichen letzten Zieles geht über in den Vollbesitz des übernatürlichen Zieles, der Glaube in das Schauen. Auch die Gaben des Hl. Geistes werden ihre höchste Vollkommenheit im Himmel erlangen. Sie disponieren ja den Menschen zur prompten Aufnahme der Bewegung des Hl. Geistes. Im Himmel aber wird der Mensch vollständig Gott untergeordnet sein, Gott wird allen alles sein [6]). Die Moral und Evolution hat aufgehört. Es beginnt die Übermoral des Übermenschen in ewiger Glückseligkeit [7]).

[1]) 1 q. 12 a. 1; de verit. 8 a. 3 ad 5; 3 C. G. 54.

[2]) de verit. 8 a. 3; 3 C. G. 53, 54. [3]) 1 q. 12 a. 2. [4]) Ps. 35, 10.

[5]) 1 q. 12 a. 5: Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam . . .. oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux. Et istud est lumen, de quo dicitur, quod claritas Dei illuminabit eam, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes; secundum illud: Cum apparuerit, similes ei erimus et videbimus eum sicuti est.

[6]) 1, 2 q. 68 a. 6: Dona Spiritus sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritus sancti; quod praecipue erit in patria, quando Deus erit omnia in omnibus, ut dicitur 1 ad Cor. XV (vers. 28), et quando homo erit totaliter subditus Deo. Vgl. 1 q. 93 a. 3. [7]) 3 C. G. 51, 61, 63.

Inhalt.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten.

Bibliographische Notizen.

Als Hauptquelle kommen hier die Werke des hl. Thomas in Betracht. Soweit die neue leoninische Ausgabe des hl. Thomas erschienen ist, wurde dieselbe benutzt, nämlich für die Summa theologica und die Kommentare des hl. Thomas zu Aristoteles[1]). Gewöhnlich verweisen wir nur auf die Werke des hl. Thomas und geben seltener den lateinischen Text selbst[2]).

Zitationsweise:

Die Summa theologica des hl. Thomas von Aquin wird durch Angabe von pars, quaestio (q.), articulus (a.), responsum (ad) und sed contra (s. c.) zitiert. Wir schreiben daher z. B. 1 q. 7 a. 1 ad 2 (pars 1, quaestio 7, articulus 1, responsum 2). Die Prima secundae zitieren wir mit 1, 2 q. . . ., die Secunda secundae mit 2, 2 q. . . ., die Tertia pars mit 3 q. . . .

Bei dem Kommentar des hl. Thomas zum Magister sententiarum wird statt der pars das entsprechende Buch des Petrus Lombardus und die Zahl der distinctio angegeben. So bedeutet 2 d. 24 q. 2 a. 3 ad 1: Kommentar zum 2. Buch der Sentenzen, distinctio 24, quaestio 2, articulus 3, responsum 1. Die Quaestiones disputatae de caritate, de malo, de veritate etc. sind so zitiert, daß z. B. de verit. 3 a. 1 bedeutet: Tertia quaestio disputata de veritate articulus 1. — 3 C. G. 4 bedeutet Summa contra gentiles, 3. Buch, 4. Kapitel. — Quodlib. 8 a. 13 bedeutet Quodlibetum 8, Artikel 13.

Die Kommentare des hl. Thomas zu Aristoteles und zur Hl. Schrift sind mit dem Anfang des Namens, welchen das betreffende Buch resp. Brief führt, bezeichnet, z. B. 4 Metaph. lect. 6 bedeutet den Kommentar des hl. Thomas zum 4. Buch der Metaphysik des Aristoteles, sechste Lektion.

[1]) Erschienen sind nebst der Summa theologica die Commentaria 1) in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum; 2) in octo libros Physicorum; 3) in libros Aristotelis de Caelo et Mundo, de Generatione et Corruptione et Meteorologicorum.

[2]) In de virt. in com. a. 8 ad 13 (S. 19 Anm. 1) haben wir ein „non" eingeschaltet, weil der Sinn und Zusammenhang des Textes dies unbedingt verlangt, obschon dieses „non" in sämtlichen kontrollierten Ausgaben fehlte. Statt ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate . . ., haben wir geschrieben ideo non requiritur . . .

Beinahe die ganze Literatur der Moraltheologie und Moralphilosophie hängt mit der Lehre über die Synteresis zusammen. Wir zitieren im folgenden die Literatur, welche uns Dienste geleistet hat.

Eine eigentliche Vorarbeit für unser Thema haben wir nicht gefunden. Die Synteresis hat zwar vielfach und gerade auch auf protestantischer Seite das Interesse auf sich gezogen. Doch blieben die Untersuchungen vielfach beim Namen „Synteresis" und bei der Herleitung desselben stehen, und es drangen nur wenige in das eigentliche philosophische Gebiet vor.

Appel (S. VI) schreibt mit Recht: „Eine zusammenhängende Darstellung der Lehre von der Synteresis ist noch nicht gegeben." Appel gibt eine interessante historische Darlegung, aber er kann sich nicht zu einer objektiven Würdigung der kirchlichen Lehre erschwingen. Die Scholastik erscheint ihm als Semipelagianismus. Appel ist in seinen dogmatischen Darbietungen von Dieckhoff abhängig, und auch Dieckhoff hat den hl. Thomas nicht objektiv beurteilt [1]).

Appel, Heinrich, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. Gekrönte Preisschrift. Rostock, Adlers Erben. 1891. (Besprochen von C. M. Schneider im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, 7. Jahrg. 1893. S. 477 ff.)

Beßmer, Julius, Störungen im Seelenleben. Freiburg, Herder, 1904.

— Die Grundlagen der Seelenstörungen. Freiburg, Herder, 1906.

Bibliothèque du Congrès international de Philosophie (1900). — II. Morale générale. Paris, Colin. Siehe besonders folgende Kapitel:
- K. Birch, La responsabilité morale.
- F. Buisson, L'idée de Sanction en Morale.
- M. Bargy, Les sociétés de culture morale en Amérique.
- C. Stanton, Le mouvement éthique en Angleterre.
- Fr. Wilh. Förster, Peut-on enseigner la Morale?
- L. B., Notes sur l'Union pour l'Action morale.

Cathrein, Viktor, S. J., Die katholische Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien. Freiburg, Herder, 1907.

— Moralphilosophie, vierte vermehrte Aufl. Freiburg, Herder, 1904.

— Gewissen und Gewissensfreiheit. München, Münchener Volksschriftenverlag, 1906.

— Religion und Moral, oder gibt es eine religionslose Moral? Zweite Aufl. Freiburg, Herder, 1904.

— Der Begriff des sittlich Guten. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 12. Bd. 1899. S. 19—31; 117—129.

— Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Ebendaselbst, 13. Bd. 1900. S. 195—202; 316—324.

Denifle, Heinrich, O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt. 1. Bd. Mainz, Kirchheim, 1904. (Siehe besonders S. 532—534.) (Ist in neuer durchgearbeiteter Auflage erschienen 1904—1906.)

[1]) Vergleiche über Dieckhoff die Kritik Denifles in seinem Werke „Luther und Luthertum" (S. 837—848).

Dieckhoff, Aug. Wilh., Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt. Rektoratsprogramm für 1887/88. Rostock, E. Kahl, 1887.

Eisler, Rudolf, Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrücke. Berlin, Mittler, 1899. Synteresis S. 751 u. 752; Gesetz S. 290—292; Gewissen S. 792—793.

Encyclopédie, la grande. Paris, Société anonyme de la grande encyclopédie. Tome 30ième.

Feiler, Willy, Die Moral des Albertus Magnus. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik des Mittelalters. Leipzig-Reudnitz, Schmidt, 1891. S. 32—35.

Feldner, Gundisalv, Das Wesen der Sittlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin. Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie. 18. Jahrg. 1904. S. 308—326.

Fischer-Colbrie, A., De philosophia culturae. Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie. 17. Jahrg. 1903. S. 455—476; 63—82; 218—230; 267—276.

Gardair, M. J., Les vertus naturelles. Paris 1901, Lethielleux. S. 217 ff.

Gaß, W., Die Lehre vom Gewissen. Berlin, Reimer, 1869. (Siehe besonders den Anhang S. 216—228, ebenso S. 47 f.)

— Geschichte der christlichen Ethik. Berlin, Reimer. 1881. I. Bd. S. 383—391 u. S. 453—454.

Gillet, M., Du Fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Fribourg, Libr. de l'Université, 1905.

— La valeur éducative de la morale catholique. Paris, Lecoffre, 1911.

Gomperz, Heinrich, Über den Begriff des sittlichen Ideals. Bern, Schmid u. Francke, 1902.

Grabmann, Martin, Die Lehre des hl. Thomas von der Scintilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 14. Jahrg. 1900. S. 413—427.

Hoffmann, Rudolph, Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig, Heinrich, 1866.

Hugueny, Etienne, L'Eveil du sens moral. Revue thomiste. 13. Jahrg. 1905. S. 509—529; 646—668.

Jahnel, Woher stammt der Ausdruck „synderesis" bei den Scholastikern? Theologische Quartalschrift, 52. Jahrg. 1870. S. 241—251. Er verweist auf seine frühere Schrift: De conscientiae notione, qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad medii aevi exitum. Berol. 1862.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, Reclam.

— Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig, Reclam.

Kaufmann, Nikolaus, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 2. Bd. 1889, S. 22—51.

— Zur Aristotelischen Ethik. Ebend. 17. Bd. 1904. S. 375—377.

Langen-Wendels, J. de, Le concept thomiste de l'instinct des animaux. Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897. Troisième section. Sciences philosophiques. Fribourg, St. Paul, 1898.

Lauer, H., Die Gewissenslehre Alberts des Großen. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 53—60; 185—188.

Luthardt, Chr. Ernst, Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen. Leipzig, Dörffling u. Franke, 1867.

Mandonnet, P., Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. Fribourg, St. Paul, 1910.

Mausbach, Joseph, Die katholische Moral, ihre Methoden, G[illegible] Aufgaben. 2. Aufl. Cöln, Bachem, 1902.

Mausbach, Joseph, Christlich-katholische Ethik. In dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart. I. Teil. IV. Abteilg. S. 521—548. Berlin u. Leipzig Teubner, 1906.

— Der Begriff des sittlich Guten nach dem hl. Thomas von Aquin. Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques tenu à Fribourg. Fribourg, St. Paul, 1898.

— Zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 12. Jahrg. 1899. S 303—318; 407—421; 14. Jahrg. 1901. S. 90—96.

Messer, August, Kants Ethik. Leipzig, Veit, 1904. (Besonders zu berücksichtigen „Thomistische Ethik" S. 291—320.)

Nitzsch, Friedrich, Über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. Jahrbuch für prot. Theologie. Bd. V. 1879. S. 492—507.

Prado, N. del., De gratia et libero arbitrio. Friburgi, St. Paul, 1907.

Realencyklopedie für protestantische Theologie u. Kirche. 3. Aufl. Leipzig, Hinrichsche Buchhandlung, 1899. S. 646 ff. Gewissen, das —.

Rousselot, Pierre, L'Intellectualisme de Saint Thomas. Paris, Alcan, 1908.

Scherer, Sittlichkeit und Recht; Naturrecht und richtiges Recht. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 132—143; 308—324; 416—428.

Schneider, Ceslaus Maria, Die katholische Wahrheit oder die theologische Summa des heiligen Thomas von Aquin. Regensburg, Manz, 1887—1892.

— Die Grundprinzipien des hl. Thomas und der moderne Sozialismus. Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. 8. Jahrg. 1894. S. 22—42; 139—170; 303—334.

Schneider, Wilh., Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Paderborn, Schöningh, 1900.

— Allgemeinheit und Einheit des sittlichen Bewußtseins. Cöln, Bachem, 1895.

Schütz, Thomas-Lexikon. Zweite Aufl. Artikel Synderesis.

Seeberg, Reinhold, Christlich-protestantische Ethik. In dem Sammelwerk: Die Kultur der Gegenwart. I. Teil. IV. Abteilg. S. 633—677. Berlin u. Leipzig, Teubner, 1906.

Simar, Hub. Theophil. Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. Erster Teil: Die Franziscanerschule. Freiburg, Herder, 1885. (Ein zweiter Teil ist nicht mehr erschienen).

— Das Gewissen und die Gewissensfreiheit. Freiburg, Herder, 1874.

Stäudlin, Carl Friedr., Geschichte der Lehre vom Gewissen. Halle, 1824. S. 70—73; 76—79; 80, 82, 86 f.

Thamiry, Eduarde, De rationibus seminalibus et immanentia. Insulis, Morel, 1905.

Trendelenburg, Adolf, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig, Hirzel, 1860.

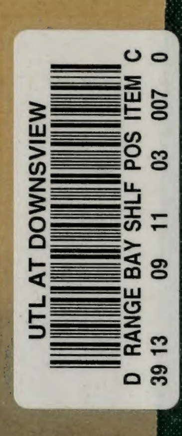
Überweg, Friedrich, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. 9. Aufl. (herausg. von Dr. Max Heinze, Leipzig). Berlin, Mittler, 1905.

Weiss, A. M., Apologie des Christentums. Freiburg, Herder, 1905. I⁴. S. 116.

Westermarck, Eduard, Ursprung und Entwickelung der Moralbegriffe. I. Bd. Deutsch von Leopold Katscher. Leipzig, Klinkhardt, 1907.

Wittmann, M., Zum Problem der Pflicht. Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 17. Bd. 1904. S. 265—283.

Zeller, Eduard, Die Philosophie der Griechen. Dritte Aufl. Leipzig, 1879.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 09 11 03 007 0